MAURICE MERLEAU PONTY

FENOMENOLOGIA PERCEPȚIEI

Traducere de
ILIEȘ CÂMPEANU
și
GEORGIANA VĂTĂJELU

AION

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
MERLEAU-PONTY, MAURICE
Fenomenologia percepţiei / Maurice Merleau Ponty; trad.: Ilieş Câmpeanu şi Georgiana Vătăjelu. – Oradea: Aion, 1999
536 p.; 14×19,5 cm.

ISBN 973-99943-3-4

I. Câmpeanu, Ilieş (trad.)

II. Vătăjelu, Georgiana (trad.)

1.

ISBN 973-99294-1-9

Maurice Merleau Ponty:
PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION

© Gallimard

© Editura Aion
Pentru prezenta versiune românească

Cuvânt înainte

Ce este fenomenologia? Poate părea bizar că încă trebuie să ne mai punem această întrebare la o jumătate de veac după primele lucrări ale lui Husserl. Şi totuşi suntem departe de a-i putea da un răspuns definitiv. Fenomenologia este studiul esenţelor şi, conform ei, întreaga problematică ţine de definirea esenţelor; esenţa percepţiei, esenţa conştiinţei, bunăoară. Dar fenomenologia este şi o filosofie care reintegrează esenţele în existenţă şi nu consideră că am putea înţelege omul şi lumea altminteri decât pornind de la „facticitatea" lor. Este o filosofie transcendentală care, pentru a le înţelege, suspendă afirmările atitudinii naturale, dar este şi o filosofie pentru care lumea este mereu „aici" dinainte de a o reflecta, ca o prezenţă inalienabilă, şi, ca atare, întregul nostru efort tinteşte să regăsească acest contact ingenuu cu lumea pentru a-i da în sfârşit un statut filosofic. Este ambiţia unei filosofii care să fie o „ştiinţă exactă", dar este şi o dare de seamă referitoare la spaţiu, la timp, la lumea „trăită". Este încercarea de a descrie direct experienţa noastră aşa cum e ea şi fără vreo raportare la geneza ei psihologică şi la explicaţiile cauzale pe care savantul, istoricul sau sociologul pot să le furnizeze. Şi totuşi, în ultimele sale lucrări, Husserl aminteşte de o „fenomenologie genetică"[1] şi chiar de o „fenomenologie constructivă"[2]. Oare se vrea înlăturarea acestor contradicţii făcând distincţie între fenomenologia lui Husserl şi cea a lui Heidegger? Dar *Sein und Zeit* a izvorât dintr-o indicaţie dată de Husserl şi nu este în esenţă decât o explicaţie a acelui *natürlichen Weltbegriff* sau a acelei *Lebenswelt* pe care Husserl, la

[1] *Méditations Cartésiennes*, pp. 120 şi următoarele.

[2] A se vedea a VI-a *Méditation Cartésienne* redactată de Eugen Fink şi încă inedită, despre care G. Berger a avut bunăvoinţa să ne vorbească.

sfârşitul vieţii, le socotea drept tema principală a fenomenologiei – astfel încât contradicţia a apărut în filosofia lui Husserl însuşi. Cititorul grăbit va renunţa să delimiteze o doctrină care a spus totul şi se va întreba dacă o filosofie care nu ajunge să se definească merită tot tapajul care se face în jurul ei şi dacă nu este vorba mai degrabă de un mit şi de o modă.

Chiar dacă ar fi aşa, tot ar trebui înţelese prestigiul acestui mit şi originea acestei mode şi seriozitatea filosofică ar traduce această situaţie spunând că *fenomenologia se poate practica şi recunoaşte ca manieră sau ca stil, că ea există ca mişcare mai înainte de a ajunge la o întreagă conştiinţă filosofică*. Ea este în desfăşurare de mult timp, discipolii săi o regăsec pretutindeni, la Hegel şi la Kierkegaard, desigur, dar şi la Marx, la Nietzsche, la Freud. Un comentariu filologic al textelor nu ar duce la nici un rezultat: nu găsim în texte decât ceea ce am pus noi în ele şi, dacă istoria a făcut vreodată apel la interpretarea noastră, aceasta este desigur istoria filosofiei. Doar în noi înşine vom găsi unitatea fenomenologiei şi adevăratul ei sens. Problema nu este de a număra de câte ori a fost citată, cât de a fixa şi obiectiva această *fenomenologie pentru noi înşine* ceea ce are ca rezultat faptul că, parcurgându-i pe Husserl sau Heidegger, cei mai mulţi dintre contemporanii noştri au avut mai puţin sentimentul că au găsit o filosofie nouă cât pe acela că au găsit ceea ce aşteptau. Fenomenologia nu este accesibilă decât printr-o metodă fenomenologică. Să încercăm, aşadar, să înnodăm deliberat celebrele teme fenomenologice aşa cum s-au înnodat ele spontan în viaţa de zi cu zi. Poate astfel vom înţelege de ce fenomenologia a rămas multă vreme la stadiul de început, de problemă şi de năzuinţă.

*

* *

Este aici vorba despre a descrie, şi nu despre a explica sau a analiza. Acest prim consemn pe care Husserl îl dădea fenomenologiei, ce începea să devină o „psihologie descriptivă" sau să revină la „lucrurile în sine", înseamnă înainte de toate renegarea ştiinţei. Eu nu sunt rezultatul sau punctul de intersecţie al unor cauzalităţi multiple care îmi determină trupul sau „psihismul", eu nu mă pot autogândi ca o parte a lumii, ca un simplu obiect al biologiei, al psihologiei sau al sociologiei, şi nici nu pot să închid asupra mea însumi universul ştiinţei. Tot ceea ce ştiu despre lume,

chiar și prin intermediul științei, știu plecând de la o viziune personală și de la o experiență a lumii fără de care simbolurile științei nu ar fi capabile să spună nimic. Întreg universul științei este construit având ca fundament lumea trăită și, dacă vrem să gândim știința însăși cu rigurozitate, apreciindu-i exact sensul și puterea de înțelegere, trebuie mai întâi să trezim această experiență a lumii a cărei expresie secundă este. Știința nu a avut și nu va avea niciodată aceeași rațiune de a fi ca lumea percepută, pentru simplul motiv că ea este o determinare sau o explicație a acesteia. Eu nu sunt o „ființă care trăiește" sau un „om", și nici măcar o „conștiință" cu toate caracteristicile pe care zoologia, anatomia socială sau psihologia inductivă le recunosc acestor produse ale naturii sau ale istoriei – eu sunt izvorul absolut, existența mea nu decurge din antecedentele mele, din mediul meu fizic sau social, ci merge către ele și le susține, căci eu sunt acela care fac să existe pentru mine (și, ca atare, să existe în singurul sens pe care îl poate avea cuvântul din punctul meu de vedere) această tradiție pe care eu aleg s-o reiau sau acest orizont a cărui distanță față de mine se năruie, deoarece nu îi aparține ca o caracteristică proprie, dacă eu nu aș fi acolo pentru a o parcurge cu privirea. Sunt mereu naive și ipocrite punctele de vedere științifice conform cărora eu sunt un moment al lumii, pentru că ele subînțeleg, fără să îl menționeze, un alt punct de vedere, cel al conștiinței, prin care mai întâi o lume se rânduiește în jurul meu și începe să existe pentru mine. A reveni la lucrurile în sine înseamnă a reveni la această lume înaintea cunoașterii despre care *vorbește* mereu cunoașterea și față de care orice determinare științifică este abstractă și dependentă, așa cum este geografia față de peisaj în privința căruia am învățat încă mai dinainte ce sunt o pădure, o câmpie sau un râu.

Această mișcare este absolut distinctă de reîntoarcerea idealistă la conștiință și cerința imperioasă a unei descrieri pure exclude atât procedeul analizei reflexive cât și pe cel al explicației științifice. Descartes și mai cu seamă Kant au *izbăvit* subiectul sau conștiința, făcând să se vadă că nu aș putea înțelege nici un lucru ca existent dacă, mai înainte, nu m-aș dovedi ca existând în actul înțelegerii. Ei au făcut să apară conștiința, absoluta certitudine a eului pentru eu, drept condiția fără de care nu ar exista nimic, și actul de relaționare ca fundament al relaționării. Fără îndoială, actul de relaționare nu este nimic fără spectacolul lumii pe care o

relaționează; la Kant unitatea conștiinței este întru totul contemporană cu unitatea lumii, iar la Descartes îndoiala sistematică nu duce la nici o pierdere, fiindcă lumea întreagă, sau cel puțin cea cu titlu de experiență personală, este reintegrată lui *Cogito* și este afectată doar de indiciul „gândită de...". Dar relațiile subiectului și ale lumii nu sunt strict bilaterale: dacă ar fi fost așa, certitudinea lumii ar fi fost dată, pentru Descartes, deodată cu cea a lui *Cogito* și Kant nu ar mai vorbi de „răsturnarea copernicianã". Analiza reflexivă, plecând de la experiența noastră referitoare la lume, are în vedere subiectul ca o condiție de posibilitate distinctă de ea și privește sinteza universală ca pe un lucru în lipsa căruia nu ar exista lume. În această perspectivă, ea încetează să adere la experiența noastră și substituie o dare de seamă cu o reconstrucție. Înțelegem prin asta că Husserl i-a reproșat lui Kant un „psihologism al facultăților sufletului"[3] și că, unei analize noetice care întemeia lumea pe activitatea sintetică a subiectului, el i-a opus concepția sa despre „reflecția noematică" ce rămâne în obiect și astfel explică unitatea primordială, în loc să o zămislească.

Lumea există aici înaintea oricărei analize pe care aș putea-o face și ar fi artificial să o deriv dintr-o serie de sinteze care ar relaționa senzațiile și mai apoi aspectele de perspectivă ale obiectului, în timp ce și unele și altele sunt tocmai produse ale analizei și nu trebuie obținute înaintea ei. Analiza reflexivă crede că urmează în sens invers drumul unei alcătuiri prealabile și regăsește în „omul interior", cum spune Sfântul Augustin, o anume putere constitutivă care a fost mereu el însuși. Astfel, reflecția se duce pe sine însăși și se reașază într-o subiectivitate invulnerabilă, dincoace de ființă și timp. Dar aici apare o naivitate sau, dacă preferăm, o reflecție incompletă care pierde conștiința propriului său început. Am început să reflectez și reflecția mea este reflecția despre un ireflectat, nu poate să se ignore ea însăși ca eveniment – în consecință ea ar apărea ca un adevărat act de creație, ca o schimbare de structură a conștiinței – și trebuie să recunoască, dincolo de propriile sale operații, lumea care este dată subiectului pentru că subiectul este dat lui însuși. Realul trebuie descris și nu construit sau constituit. Acest lucru înseamnă că eu nu pot să

[3] *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik,* p. 93.

asimilez percepția cu sintezele care țin de ordinul judecății, al actelor sau al predicației. În fiece clipă câmpul meu perceptiv este umplut de oglindiri, de zgomote, de impresii tactile fugitive pe care nu sunt în stare să le relaționez precis cu un context perceput, dar pe care, totuși, le plasez fără șovăire în lume, fără a le confunda vreodată cu reveriile mele. De asemeni, în fiecare moment visez pornind de la anumite lucruri, îmi imaginez obiecte sau persoane a căror prezență aici nu este incompatibilă cu contextul, și totuși ele nu se amestecă cu lumea, sunt în fața lumii, pe scena imaginarului. Dacă realitatea percepției mele nu s-ar întemeia decât pe coerența intrinsecă a „reprezentărilor", ea ar trebui să fie șovăielnică și eu, pradă conjecturilor mele probabile, ar trebui în fiecare clipă să desfac sintezele mele iluzorii și să reintegrez în real fenomene aberante pe care le-aș fi exclus la început. Dar lucrurile nu stau așa. Realul este o țesătură solidă, el nu așteaptă judecățile noastre pentru a își anexa fenomenele cele mai surprinzătoare, sau pentru a respinge imaginațiile noastre cele mai verosimile. Percepția nu este o știință despre lume, nu este nici măcar un act, o luare de poziție deliberată; este fondul pe care se individualizează toate actele și este presupusă de acestea. Lumea nu este un obiect ale cărui legi de constituire să le posed eu, ci e cadrul natural și câmpul tuturor gândurilor mele și al tuturor percepțiilor mele explicite. Adevărul nu „locuiește" numai în „omul interior"[4], sau mai degrabă nu există om interior; omul există în lume, el se cunoaște pe sine în lume. Când revin la mine plecând de la dogmatismul simțului comun sau de la dogmatismul științei, găsesc nu un centru de adevăr intrinsec, ci un subiect consacrat lumii.

*
* *

Prin aceasta se înțelege sensul celebrei reducții fenomenologice. Fără îndoială că nu a existat vreo altă problemă căreia Husserl să-i fi dedicat mai mult timp pentru a se înțelege pe sine, nici vreo altă problemă asupra căreia să fi revenit mai des, deoarece „problematica reducției" ocupă în ineditele sale un loc important. Vreme îndelungată, și până în texte recente, reducția este prezentată drept

[4] *In te redi* (m-am reîntors la tine); *in interiore homine habitat veritas* (în omul interior sălășluiește adevărul) – *Sfântul Augustin.*

reîntoarcerea la o conştiinţă transcendentală în faţa căreia lumea se desfăşoară într-o transparenţă deplină, animată de la un capăt la altul de o serie de apercepţii pe care filosoful ar trebui să le reconstituie pornind de la rezultatul lor. Astfel, senzaţia mea de roşu este *percepută ca* manifestare a unui anumit roşu simţit, acesta ca manifestare a unei suprafeţe roşii, ca manifestare a unui carton roşu, iar acesta din urmă ca manifestare sau profil al unui obiect roşu, al acestei cărţi. Aşadar aceasta ar fi apercepţia unei anume *hyle* ca semnificant al unui fenomen de rang superior, *Sinn-geburg*, operaţia activă de semnificare ce ar defini conştiinţa, şi lumea nu ar fi nimic altceva decât „semnificaţia lume"; reducţia fenomenologică ar fi idealistă, în sensul unui idealism transcendental care tratează lumea ca pe o unitate de valoare neîmpărţită între Paul şi Petre, în care perspectivele lor se amestecă şi care face să comunice între ele „conştiinţa lui Petre" şi „conştiinţa lui Paul", deoarece perceperea lumii „de către Petre" nu este fapta lui Petre şi nici perceperea lumii „de către Paul" nu este fapta lui Paul, ci, în cazul fiecăruia dintre ei, este fapta conştiinţelor prepersonale a căror comunicare nu creează probleme în ce priveşte sensul sau adevărul, fiindcă sunt cerute de chiar definiţia conştiinţei. Câtă vreme eu sunt conştiinţa, adică atâta vreme cât vreun lucru are sens pentru mine, eu nu sunt nici aici, nici acolo, nici Petre, nici Paul, nu mă deosebesc întru nimic de „o altă" conştiinţă, pentru că toţi suntem prezenţe imediate în lume, iar această lume este prin definiţie unică, fiind sistemul adevărurilor. Un idealism transcendental consecvent dezgoleşte lumea de opacitatea şi transcendenţa ei. Lumea este tocmai ceea ce ne reprezentăm noi, nu ca oameni sau ca subiecţi empirici, ci în măsura în care suntem cu toţii ca o singură lumină şi participăm la Unul fără a-l diviza. Analiza reflexivă ignoră problema celuilalt ca problemă a lumii, deoarece face să apară în mine, o dată cu prima licărire de conştiinţă, puterea de a merge la un adevăr universal şi, fiind celălalt fără individualitate metafizică, fără loc în spaţiu şi fără corporalitate, *Alter* şi *Ego* sunt un singur lucru în lumea adevărată, un liant al spiritelor. Nu e nici o dificultate să înţeleg cum pot Eu să-l gândesc pe Celălalt, fiindcă Eul şi, pe cale de consecinţă, Celălalt-ul nu sunt prinşi în ţesătura fenomenelor şi au valoare cu atât mai mult cu cât nu există. Nu se ascunde nimic în spatele acestor chipuri sau gesturi, nu există nici un peisaj inaccesibil mie, doar puţină umbră

care nu există decât datorită luminii. Dimpotrivă, se ştie bine că pentru Husserl există problema celuilalt şi *alter ego* este un paradox. Dacă celălalt există într-adevăr pentru sine, dincolo de existenţa sa pentru mine, şi dacă existăm unul pentru celălalt şi nu unul şi celălalt pentru Dumnezeu, ar trebui să ne arătăm manifest unul celuilalt, ar trebui ca şi el şi eu să avem o înfăţişare exterioară şi ar trebui să existe, dincolo de perspectiva lui Pentru Sine – adică privirea mea asupră-mi şi privirea celuilalt asupra lui însuşi –, o perspectivă a lui Pentru Celălalt – adică privirea mea asupra Celuilalt şi privirea Celuilalt asupra mea. Desigur, aceste două perspective nu pot fi pur şi simplu juxtapuse, *căci atunci nu pe mine m-ar vedea celălalt şi nu pe el l-aş vedea eu.* Trebuie ca eu să fiu forma mea exterioară şi corpul celuilalt să fie el însuşi. Acest paradox şi această dialectică a lui *Ego* şi a lui *Alter* nu sunt posibile decât dacă *Ego* şi *Alter Ego* sunt definiţi prin situarea lor şi nu sunt eliberaţi de orice inerenţă, adică dacă filosofia nu se sfârşeşte cu reîntoarcerea la mine însumi şi dacă eu descopăr prin reflecţie nu numai prezenţa mea faţă de mine, ci şi posibilitatea unui „spectator străin", adică dacă, în chiar momentul când îmi dovedesc existenţa şi până în acest punct culminant al reflecţiei, duc încă lipsă de această densitate absolută care m-ar face să ies din timp şi descopăr în mine un fel de slăbiciune interioară care mă împiedică să fiu un individ în mod absolut şi mă expune privirii celorlalţi ca un om printre oameni sau, cel puţin, ca o conştiinţă printre conştiinţe. Până acum *Cogito*-ul ar devaloriza percepţia celuilalt, m-ar învăţa că Eul nu este accesibil decât lui însuşi, pentru că m-ar defini *pe mine* prin părerea pe care o am despre mine însumi şi pe care sunt evident singurul să o am, cel puţin în acest ultim sens. Pentru ca celălalt să nu fie un cuvânt lipsit de sens, trebuie ca niciodată existenţa mea să nu se reducă la conştiinţa pe care o am despre faptul de a exista şi mai trebuie ca ea să cuprindă conştiinţa pe care poţi să o ai şi deci încarnarea mea într-o natură şi posibilitatea a măcar unei situări istorice. *Cogito*-ul trebuie să mă descopere în situare şi numai cu această condiţie subiectivitatea transcendentală va putea *să fie* o intersubiectivitate, după cum afirmă Husserl[5]. În calitate de *Ego* cugetător, pot lesne

[5] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, III (text inedit).

să mă disting de lume şi de lucruri, deoarece în mod sigur eu nu exist în felul în care există lucrurile. Trebuie să îndepărtez de mine corpul meu înţeles ca un lucru printre lucruri, ca o sumă de procese fizico-chimice. Dar acea *cogitatio* pe care o descopăr astfel, chiar dacă e fără loc în timpul şi spaţiul obiective, totuşi nu este fără de loc în lumea fenomenologică. Lumea pe care aş distinge-o de mine ca sumă de lucruri sau de procese legate prin raporturi de cauzalitate, eu o descopăr „în mine" ca orizont permanent al tuturor acestor *cogitationes* ale mele şi ca o dimensiune faţă de care nu încetez să mă situez prin raportare. Adevăratul *Cogito* nu defineşte existenţa subiectului prin judecata pe care o emite asupra faptului de a exista, nu converteşte certitudinea lumii în certitudine a judecăţii despre lume şi, în cele din urmă, nu înlocuieşte lumea însăşi prin semnificaţia lume. Dimpotrivă, el recunoaşte judecata mea ca pe un fapt inalienabil şi elimină orice formă de idealism descoperindu-mă ca „existenţă la lume".

Deoarece suntem întru totul raportare la lume, singura noastră modalitate de a ne da seama de ea este să îi suspendăm această mişcare, să-i refuzăm complicitatea noastră (să o privim *ohne mitzumachen,* spune adesea Husserl) sau chiar să o scoatem din joc. Nu fiindcă renunţăm la certitudinile simţului comun şi ale atitudinii naturale – ele sunt, dimpotrivă, tema constantă a filosofiei –, ci fiindcă, tocmai în calitate de lucruri presupuse ale oricărei judecăţi, ele „vin de la sine", trec neobservate şi, pentru a le trezi şi a le face să apară, trebuie să ne lipsim o clipă de ele. Cea mai bună formulă a reducţiei este, fără îndoială, cea dată de Eugen Fink, asistentul lui Husserl, când vorbea de o „uimire" în faţa lumii[6]. Reflecţia nu se retrage din lume către unitatea conştiinţei ca fundament al lumii, ci îşi ia distanţă pentru a vedea ţâşnind transcendenţele, slăbeşte firele intenţionale care ne leagă de lume pentru a le face vizibile; ea singură este conştiinţă a lumii, pentru că o revelă drept stranie şi paradoxală. Transcendentalul lui Husserl nu este şi cel al lui Kant şi Husserl reproşează filosofiei kantiene că este o filosofie „mundană", deoarece *foloseşte* raportul nostru cu lumea, care este motorul deducţiei transcendentale, şi face ca lumea să fie imanentă subiectului, în loc să se *uimească*

[6] *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* pp. 331 şi următoarele.

și să conceapă subiectul ca transcendență spre lume. Toate neînțelegerile lui Husserl cu interpreții săi, cu „disidenții" existențialiști și, în cele din urmă, cu el însuși vin din aceea că, tocmai pentru a vedea lumea și a o sesiza ca paradox, trebuie să rupem legăturile noastre intime cu ea și această ruptură nu poate să ne învețe nimic în afară de țâșnirea nemotivată a lumii. Cea mai importantă învățătură dată de reducție este imposibilitatea unei reducții totale. Iată de ce Husserl se întreabă mereu despre posibilitatea reducției. Dacă am fi spiritul absolut, reducția nu ar fi problematică. Dar, fiindcă suntem în lume, fiindcă reflecțiile noastre au loc în fluxul temporal pe care ele încearcă să îl prindă (*stich einströmen,* cum spune Husserl), nu există vreo gândire care îmbrățișează toată gândirea noastră. Filosoful, spun ineditele lui Husserl, este un veșnic începător. Aceasta înseamnă că nu consideră drept câștig incontestabil nimic din ceea ce oamenii sau savanții cred că știu. Înseamnă, de asemenea, că filosofia nu trebuie prin ea însăși să se considere incontestabilă în ceea ce a putut ea spune adevărat, că este o experiență reînnoită de la propriul său început și că reflecția radicală este conștiință a propriei dependențe față de o viață nereflectată, care este situația inițială, constantă și finală. Departe de a fi, așa cum s-a crezut, formula unei filosofii idealiste, reducția fenomenologică este cea a unei filosofii existențiale: *Inder-Welt-Sein* al lui Heidegger nu apare decât pe fondul reducției fenomenologice.

*
* *

O neînțelegere de același fel încețoșează noțiunea de «esențe» la Husserl. Orice reducție, zice Husserl, este transcendentală și, în același timp, în mod necesar eidetică. Ceea ce înseamnă că nu putem supune unei abordări filosofice percepția noastră asupra lumii fără a înceta de a face un tot cu această teză despre lume, cu acest interes pentru lume – care ne definește –, fără a da înapoi, dincolo de angajarea noastră, pentru a face lumea însăși să apară ca un spectacol, fără a trece de la *faptul* existenței noastre la *natura* existenței noastre, de la *Dasein* la *Wesen.* Dar este limpede că aici esența nu este scopul, că este un mijloc, că tocmai angajarea noastră efectivă în lume trebuie înțeleasă și adusă la starea de concept și că ea polarizează toate fixațiile noastre conceptuale. Necesitatea de a trece prin esențe nu înseamnă că filosofia le ia

drept obiect, ci, dimpotrivă, că existența noastră este mult prea strâns prinsă în lume pentru a se cunoaște pe sine ca atare, atunci când se aruncă în ea, și că are nevoie de un câmp de idealitate pentru a-și cunoaște și cuceri facticitatea. Școala de la Viena, se știe, admite o dată pentru totdeauna că nu putem stabili raport decât cu semnificații. Bunăoară, pentru Școala de la Viena, «conștiința» nu este ceea ce suntem, ci o semnificație târzie și complicată de care nu trebuie să ne folosim decât cu circumspecție și abia după ce am explicat numeroasele semnificații care au contribuit la determinarea ei în cursul evoluției semantice a cuvântului. Acest pozitivism logic se află la antipodul gândirii lui Husserl. Oricare ar fi alunecările de sens care, în cele din urmă, ne-au adus cuvântul și conceptul de conștiință ca achiziție a limbajului, avem un mijloc direct de a ajunge la ceea ce desemnează el, avem propria noastră experiență, a acestei conștiințe ce suntem; în baza acestei experiențe se măsoară toate semnificațiile limbajului și ea face ca limbajul să însemne ceva pentru noi. «Tocmai experiența (...) mută trebuie să fie adusă la expresia pură a propriului său sens.»[7] Esențele lui Husserl trebuie să readucă cu ele toate raporturile vii ale experienței, așa cum năvodul aduce la suprafață din fundul mării peștii și algele pulsând de viață. Așadar nu trebuie să spunem, împreună cu J. Wahl[8], că «Husserl separă esențele de experiență». Esențele separate sunt cele ale limbajului. Funcția limbajului este tocmai aceea de a face să existe esențele într-o separare care, la drept vorbind, nu este decât aparentă, deorece prin limbaj esențele se întemeiază pe viața antepredicativă a conștiinței. În tăcerea conștiinței originare vedem ieșind la iveală nu numai ce vor cuvintele să spună, ci și ceea ce vor lucrurile să spună, nucleul de semnificații primare în jurul căruia se organizează actele de denominație și de exprimare.

A căuta esența conștiinței nu va însemna să dezvoltăm acea conștiință *Wortbedeutung* și să fugim de existență în universul lucrurilor spuse, ci să regăsim această prezență efectivă de la individualitate la individualitate, acest fapt al conștiinței mele care

[7] *Méditations Cartésiennes*, p. 33.

[8] *Réalisme, dialectique et mystère*, l'Arbalète, toamna 1942, fără număr de pagină.

reprezintă ceea ce vor să spună în cele din urmă cuvântul și conceptul de conștiință. A căuta esența lumii nu înseamnă a căuta ceea ce există în idee, o dată ce am redus-o la tema discursului nostru, ci înseamnă a căuta ceea ce există în fapt pentru noi, mai înainte de orice tematizare. Senzualismul «reduce» lumea observând că în definitiv noi nu avem niciodată decât stări ale noastre. Și idealismul transcendental «reduce» lumea, deoarece, chiar dacă o face sigură, ea ajunge astfel doar în calitate de gândire sau de conștiință a lumii și ca simplu element corelativ al conștiinței noastre, astfel încât lumea devine imanentă conștiinței și astfel este suprimată ipseitatea lucrurilor. Dimpotrivă, reducția eidetică reprezintă hotărârea de a face ca lumea să apară așa cum e ea, înaintea oricărei întoarceri către noi înșine, reprezintă ambiția de a egala reflecția cu viața ireflectată a conștiinței. Am în vedere și percep o lume. Dacă, alăturându-mă senzualismului, aș zice că aici nu există decât «stări de conștiință» și dacă aș căuta să deosebesc percepțiile de visele mele prin «criterii», aș rata fenomenul de lume. Căci, dacă pot să vorbesc despre «vise» și despre «realitate», să mă întreb în legătură cu distingerea imaginarului și a realului și să pun «realul» sub semnul îndoielii, aceasta se datorează faptului că eu am făcut această distincție înaintea analizei, că am o experiență atât a realului, cât și a imaginarului; și, atunci, problema nu este a căuta cum anume își poate oferi gândirea critică echivalențe secundare ale acestei distincții, ci a explica știința noastră primordială referitoare la «real» și a descrie perceperea lumii drept elementul care fundamentează pentru totdeauna ideea noastră despre adevăr. Așadar, nu trebuie să ne întrebăm dacă într-adevăr percepem o lume, ci, dimpotrivă, trebuie să spunem: lumea este ceea ce percepem. Într-o manieră mai generală, nu trebuie să ne întrebăm dacă evidențele noastre sunt adevăruri sau dacă, printr-un defect al spiritului nostru, ceea ce este evident pentru noi nu ar fi cumva iluzoriu față de orice adevăr în sine; căci, dacă vorbim despre iluzie înseamnă că am recunoscut iluziile și am putut face acest lucru tocmai în numele unei anume percepții care, în chiar același moment, se dovedea ca adevărată, astfel încât îndoiala sau teama de a ne fi înșelat demonstrează totodată puterea noastră de a descoperi greșeala și, ca atare, nu ar putea să ne dezrădăcineze de adevăr. Noi existăm în adevăr și evidența este «experiență a adevă-

rului».[9] A căuta esența percepției înseamnă a declara că percepția este nu prezumată ca adevărată, ci definită pentru noi ca o cale de acces la adevăr. Dacă acum, alăturându-mă idealismului, aș vrea să întemeiez această evidență a faptului, această credință irezistibilă pe o evidență absolută, adică pe absoluta claritate pentru mine a propriilor mele gânduri, dacă aș vrea să regăsesc în mine o gândire care să facă osatura de ansamblu a lumii și să o luminez în totalitate, aș fi încă o dată infidel față de experiența mea față de lume și aș căuta ceea ce face posibilă lumea, în loc să caut ceea ce este ea. Evidența percepției nu înseamnă gândirea adecvată sau evidența apodictică.[10] Lumea nu este ceea ce gândesc eu, ci ceea ce trăiesc; sunt deschis către lume, comunic evident cu ea, dar nu o posed, este inepuizabilă. «Există o lume», sau, mai degrabă, «există lumea» – niciodată nu aș putea să dau seama pe de-a-ntregul de această teză constantă a vieții mele. Această facticitate a lumii dă naștere acelei *Weltlichkeit der Welt*, face ca lumea să fie lume, așa cum facticitatea lui *cogito* nu este o imperfecțiune în sine, ci, dimpotrivă, este ceea ce mă face sigur de existența mea. Metoda eidetică este reprezentată de un pozitivism fenomenologic care întemeiază posibilul pe real.

*

* *

Putem acum ajunge la noțiunea de intenționalitate, prea adesea citată ca principala descoperire a fenomenologiei, deși nu poate fi înțeleasă decât prin reducție. «Orice conștiință este conștiință a unui lucru» – această afirmație nu constituie o noutate. În *Réfutation de l'Idéalisme*, Kant a arătat că percepția interioară este imposibilă fără percepție exterioară, că lumea, ca o conexiune de fenomene, este anticipată în conștiința unității mele și este pentru mine mijlocul de a mă realiza în calitate de conștiință. Ceea ce distinge intenționalitatea raportului kantian față de un obiect posibil este faptul că unitatea lumii, înainte de a fi exprimată de cunoaștere și într-un act de indentificare anume, este trăită ca deja făptuită sau deja existândă acolo. În *Critica puterii de judecată*, Kant

[9] *Das Erlebnis der Wahrheit* (în *Logische Untersuchungen...*, p.190).

[10] Nu există evidență apodictică, afirmă în esență *Formale und transzendentale Logik*, p. 142.

însuși arată că există o unitate a imaginației și a capacității de înțelegere și o unitate a subiecților *mai înaintea obiectului* și, în experiența de cunoaștere a frumosului, bunăoară, eu fac dovada unui acord între sensibil și concept, între eu și celălalt, care el însuși este fără concept. În acest caz, subiectul nu mai este gânditorul universal al unui sistem de obiecte riguros legate între ele, acea putere ordonatoare care supune multiplul la legea capacității de înțelegere, dacă trebuie să poată constitui o lume; el se descoperă și se apreciază ca o natură de la sine conformă cu legea capacității de înțelegere. Dar, dacă există o natură a subiectului, așadar dacă arta latentă a imaginației trebuie să condiționeze activitatea categorială, atunci nu numai judecata estetică, ci și cunoașterea se bazează pe acesta și el întemeiază unitatea conștiinței și a conștiințelor. Husserl reia *Critica puterii de judecată* atunci când vorbește despre o teleologie a conștiinței. Nu este vorba despre dublarea conștiinței umane printr-o gândire absolută care, dinspre exterior, i-ar fixa scopurile. Este vorba despre recunoașterea conștiinței înseși ca un proiect al lumii – destinată unei lumi pe care nici n-o îmbrățișează, nici nu o posedă, dar către care nu încetează să se orienteze – și despre recunoașterea lumii drept acest individ preobiectiv a cărui unitate imperioasă îi prescrie cunoașterii scopul său. Iată de ce Husserl deosebește intenționalitatea actului, care este cea a judecăților noastre și a luărilor noastre de poziție voluntare – singura despre care vorbise *Critica rațiunii pure* –, și intenționalitatea operantă *(fungierende Intentionalität),* cea care face unitatea naturală și antepredicativă a lumii și a vieții noastre, care apare în dorințele, evaluările și preferințele noastre mai limpede decât în cunoașterea obiectivă, și care pune la dispoziție textul a cărui traducere în limbaj exact încearcă să fie cunoștințele noastre. Raportul cu lumea, așa cum se reliefează neobosit în noi înșine, nu este ceva ce ar putea deveni mai clar printr-o analiză: filosofia poate doar să-l înlocuiască sub privirile noastre și să ni-l ofere spre constatare.

Prin această noțiune lărgită de intenționalitate, «puterea de înțelegere» fenomenologică se deosebește de «înțelegerea intelectuală» clasică, limitată la «naturi adevărate și imuabile», și fenomenologia poate deveni o fenomenologie a genezei. Fie că e vorba despre un lucru perceput, despre un eveniment istoric sau o doctrină, «a înțelege» înseamnă a sesiza intenția globală – nu doar

ceea ce reprezintă pentru reprezentare «proprietățile» lucrului perceput, colbul «faptelor istorice», «ideile» introduse de o doctrină, ci unica modalitate de a exista care se exprimă în proprietățile pietrei, ale sticlei sau ale bucății de ceară, în toate faptele unei evoluții, în toate gândurile unui filosof. În fiecare civilizație, trebuie regăsită Ideea în sens hegelian, adică nu o lege de tip fizico-matematic, accesibilă gândirii obiective, ci formula unui comportament unic față de celălalt, de natură, de timp și de moarte, o anumită manieră de a reprezenta lumea pe care istoricul trebuie să fie în stare să o corecteze și să și-o asume. Aici se găsesc *dimensiunile* istoriei. Prin raportare la acestea, nu există cuvânt, gest uman, fie ele obișnuite sau întâmplătoare, care să nu aibă o semnificație. Mă credeam mort de oboseală, un ministru oarecare credea că nu a spus decât o frază de circumstanță, și iată că tăcerea mea sau cuvântul lui capătă un sens, deoarece oboseala mea sau recursul la un clișeu nu este întâmplător, exprimă o anumită lipsă de interes și, ca atare, încă o anumită luare de poziție față de situația dată. Într-un eveniment privit de aproape, atunci când este trăit, totul pare să se petreacă la întâmplare: ambiția unuia, o anume conjunctură favorabilă, o anume circumstanță locală par să fi fost decisive. Dar întâmplările se compensează și iată că această puzderie de fapte se strâng laolaltă, creionează o anumită atitudine față de situația umană, *un eveniment* ale cărui contururi sunt delimitate și despre care se poate vorbi. Trebuie să înțelegem istoria plecând de la ideologie, sau de la politică, sau poate de la religie sau, mai bine, de la economie?

Trebuie să înțelegem o doctrină prin conținutul său vădit sau poate prin psihologia autorului său și prin elementele vieții lui? Trebuie să înțelegem în toate felurile deodată; totul are un sens și sub toate raporturile regăsim aceeași structură de ființare. Toate aceste unghiuri de vedere sunt adevărate cu condiția să nu le izolăm, să mergem până în străfundurile istoriei și să găsim nucleul unic de semnificații existențiale care se explică în fiecare perspectivă de abordare. E adevărat, cum spune Marx, că istoria nu pășește pe propriul cap, dar e la fel de adevărat și că nu gândește cu picioarele. Sau, mai degrabă, nu trebuie să ne preocupăm nici de «capul», nici de «picioarele» ei, ci de trupul ei. Toate explicațiile de ordin economic și psihologic ale unei doctrine sunt adevărate deoarece gânditorul nu gândește niciodată altfel decât plecând de la ceea ce

există. Chiar şi reflecția asupra unei doctrine nu va fi totală decât dacă izbuteşte să facă legătura cu istoria doctrinei şi cu explicațiile externe şi să reaşeze cauzele şi sensul doctrinei într-o structură de existență. Există, cum afirmă Husserl, o «geneză a sensului» (*Sinngenesis)*[11] care ne învață doar în ultimă analiză ceea ce «vrea să spună» istoria. Ca şi înțelegerea, critica ar trebui să-şi urmeze drumul pe toate planurile şi, desigur, pentru a respinge o doctrină, nu ne-am putea mulțumi doar să o relaționăm cu un eveniment oarecare din viața autorului: ea are o semnificație dincolo de aceasta şi nici în existență, nici în coexistență nu există accident pur şi simplu, deoarece şi una şi cealaltă îşi asumă întâmplările pentru a face din ele o motivație. În cele din urmă, istoria este indivizibilă în prezent şi tot aşa şi în diacronie. Prin raportare la dimensiunile lor fundamentale, toate perioadele istoriei apar ca manifestări ale unei singure existențe sau ca episoade ale unei singure drame – despre care nu ştim dacă are un deznodământ. Pentru că existăm în lume, suntem *condamnați la sens* şi nu putem face şi spune nimic care să nu capete un nume în istorie.

*
* *

Cel mai însemnat câştig al fenomenologiei este, desigur, faptul că a unit în noțiunea sa despre lume sau despre raționalitate extremul subiectivism şi extremul obiectivism. Raționalitatea este măsurată cu precizie în experiențele în care se revelează. Faptul că există raționalitate înseamnă că perspectivele se întretaie, percepțiile se confirmă reciproc şi apare un sens. Dar acesta nu trebuie izolat şi transformat în Spirit absolut sau în lume în sens realist. Lumea fenomenologică nu este existență pură, ci sensul care transpare la intersectarea experiențelor propriilor mele experiențe şi la intersectarea experiențelor mele cu ale celuilalt, prin întrepătrunderea unora cu celelalte; aşadar, ea este inseparabilă de subiectivitate şi de intersubiectivitate care îşi întemeiază unitatea prin reluarea experiențelor mele trecute în experiențele mele prezente şi a experienței celuilalt într-a mea. Pentru prima dată meditația filosofului este îndeajuns de conştientă încât să nu-şi realizeze propriile

[11] Termenul este des întrebuințat în inedite. Ideea se găseşte încă din *Formale und transzendentale Logik,* pp. 184 şi următoarele.

rezultate în lume şi înaintea ei. Filosoful încearcă să gândească lumea, pe a celuilalt şi pe a sa însuşi, şi să întrezărească raporturile dintre ele. Dar *Ego*-ul gânditor, «spectatorul imparţial» *(uninteressierter Zuschauer)*[12] nu regăseşte o raţionalitate dată anterior, ci «se instituie»[13] şi o instituie printr-o iniţiativă care nu are vreo garanţie în existenţă şi a cărei justificare legitimă se bazează integral pe puterea efectivă pe care ne-o dă pentru a ne asuma istoria. Lumea fenomenologică nu este explicitarea unei existenţe prealabile, ci întemeierea existenţei; filosofia nu este reflexul unui adevăr prealabil, ci, asemeni artei, este realizarea unui adevăr. Am putea fi întrebaţi cum este *posibilă* această realizare şi dacă nu cumva ea regăseşte în lucruri o Raţiune preexistentă. Dar singurul Logos preexistent este însăşi lumea, iar filosofia care o face să devină existenţă manifestă nu începe prin a fi *posibilă*: ea este actuală sau reală, ca şi lumea din care face parte, şi nici o altă ipoteză explicativă nu este mai limpede decât actul însuşi prin care noi luăm în stăpânire această lume neterminată, pentru a încerca să o globalizăm şi să o gândim. Raţionalitatea nu este *o problemă*, în spatele ei nu se află o necunoscută pe care noi trebuie să o determinăm prin deducţie sau să o demonstrăm inductiv pornind de la ea. În fiecare clipă suntem martorii acestui miracol al conexării experienţelor şi nimeni nu ştie mai bine decât noi în ce fel se produce el, deoarece *noi* suntem nodul acestor relaţii. Lumea şi raţiunea nu ridică probleme; să zicem, dacă vrem, că sunt misterioase, dar tocmai acest mister le defineşte şi nu s-ar pune problema să-l risipim printr-o anume «soluţie» – el se află dincolo de soluţii. Adevărata filosofie înseamnă să învăţăm să vedem lumea din nou şi, în acest sens, o istorie cu tâlc poate să dea seama despre semnificaţia lumii cu tot atâta «profunzime» cât şi un tratat de filosofie. Ne luăm în mâini soarta, devenim responsabili de istoria noastră prin reflectare asupra ei, dar şi printr-o hotărâre în care ne implicăm viaţa, şi în ambele situaţii este vorba despre un act violent care se verifică prin exerciţiu.

Ca revelare a lumii, fenomenologia se bazează pe ea însăşi sau, mai degrabă, se întemeiază ea însăşi.[14] Toate cunoştiinţele se

[12-13] *VI-e Méditation Cartésienne* (text inedit).

[14] *Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst,* spun ineditele.

sprijină pe un «sol» de postulate și, în cele din urmă, pe comunicarea noastră cu lumea ca primă instituție a rațională tății. Ca reflecție radicală, filosofia se privează, în principiu, de această resursă. Cum însă și ea se află în istorie, se folosește și ea de lume și de rațiunea constituită. Așadar, ar trebui să-și pună ei înseși întrebarea pe care o pune tuturor conștiințelor, deci s-ar dedubla indefinit, ar fi, cum afirmă Husserl, un dialog sau o meditație infinită și, în măsura în care rămâne credincioasă intenției sale, nu ar ști niciodată încotro se îndreaptă. Înfățișarea incompletă a fenomenologiei și aparența sa de lucru aflat la începuturi nu reprezintă semnele unui eșec; ele erau inevitabile, deoarece fenomenologia și-a propus să reveleze misterul lumii și misterul rațiunii.[15] Nu e nici întâmplare, nici hazard faptul că fenomenologia a fost o mișcare, mai înainte de a fi o doctrină sau un sistem. Asemeni operei lui Balzac, a lui Valéry sau a lui Cézanne, ea este anevoios obositoare prin faptul că solicită același fel de atenție și de uimire, aceeași exigență a conștiinței, aceeași dorință de a sesiza sensul lumii sau al istoriei în stare incipientă. Sub acest raport ea se confundă cu efortul gândirii moderne.

[15] Datorăm această ultimă formulă lui G. Gusdorf, în prezent prizonier în Germania, care, de altfel, o întrebuința poate în alt sens.

INTRODUCERE

PREJUDECĂȚILE CLASICE ȘI ÎNTOARCEREA LA FENOMENE

I. «Senzația»

Începând studierea percepției, găsim în limbă noțiunea de senzație, care ne apare foarte clară: simt roșul, albastrul, căldura, frigul. Totuși, vom vedea că această noțiune este cea mai confuză și că, pentru a o fi admis, analizele clasice au scăpat din vedere fenomenul percepției.

Mai întâi, prin senzație aș putea înțelege felul în care sunt impresionat și dovada unei stări a propriei mele persoane. Culoarea gri care mă înconjoară fără a avea profunzime când stau cu ochii închiși, sunetele din starea de somnolență care îmi vibrează «în cap» ar arăta ceea ce poate fi faptul pur de a simți. Voi simți în aceeași măsură în care coincid cu lucrul simțit și acesta încetează să mai aibă un loc în lumea obiectivă și nu mai semnifică nimic. Acest fapt înseamnă să recunoaștem că ar trebui să căutăm senzația dincolo de orice conținut calificat, deoarece, pentru a se deosebi unul de celălalt ca două culori distincte, roșul și verdele trebuie să realizeze o privelişte în fața mea, chiar fără de vreo localizare precisă, și, ca atare, ele încetează de a mai fi eu însumi. Senzația pură ar fi dovada unui «șoc» nediferențiat, instantaneu și punctual. Nu mai trebuie să demonstrăm – căci autorii sunt de acord în această privință – că această noțiune nu corespunde cu nimic din ceea ce știm din experiență și că *percepțiile de facto* cele mai simple pe care le cunoaștem, la animale precum maimuța sau găina, vizează relații și nu termeni absoluți.[1] Dar rămâne să ne întrebăm de ce ne credem îndrituiți să distingem un strat de „impresii" în experiența perceptivă. Să luăm de exemplu o pată albă pe un fond omogen. Toate punctele petei au în comun o anumită «funcție» care face din ele «o figură». Culoarea figurii este mai

[1] Vezi *La Structure du Comportement*, pp. 142 și următoarele.

densă şi pare mai rezistentă decât cea a fondului; marginile petei albe îi «aparţin» şi nu sunt solidare cu fondul, deşi sunt contigue cu el; pata pare suprapusă pe fond şi nu îl întrerupe. Fiecare părticică preconizează mai mult decât ceea ce conţine şi această percepţie elementară este deja încărcată de un *sens*. Dar dacă figura şi fondul, ca ansamblu, nu pot fi simţite, trebuie, s-ar spune, să fie simţite astfel în fiecare dintre punctele lor. Or, acest fapt ar însemna să uităm că fiecare punct la rândul său nu poate fi perceput decât ca o figură pe un fond. Când *Gestalttheorie* ne spune că o figură pe un fond este cel mai simplu dat senzorial pe care îl putem obţine, acest lucru nu reprezintă un caracter contingent al percepţiei faptului – care, într-o analiză ideală, ne-ar da libertatea de a introduce noţiunea de impresie –, ci este chiar definiţia fenomenului perceptiv, cel fără de care un fenomen nu poate fi numit percepţie. Acel «ceva» perceptiv se află mereu în mijlocul altor lucruri, face mereu parte dintr-un «câmp». Un peisaj cu adevărat omogen care nu oferă *nimic de perceput* nu poate fi dat *nici unei percepţii*. Singură structura percepţiei efective poate să ne indice ce anume înseamnă a percepe. Aşadar impresia pură nu numai că este de negăsit, dar este şi imperceptibilă şi, ca atare, nu poate fi gândită ca moment al percepţiei. Dacă introducem acest concept, o facem pentru că, în loc să fim atenţi la experienţa perceptivă, o uităm în favoarea obiectului perceput. Un câmp vizual nu este constituit din percepţii vizuale punctuale şi locale. Însă obiectul văzut este alcătuit din fragmente de materie şi punctele spaţiului sunt exterioare unele celorlalte. Este de neconceput un dat perceptiv izolat, cel puţin dacă facem experienţa mentală de a-l percepe. În lume însă există obiecte izolate sau vid fizic.

Voi renunţa deci să definesc senzaţia prin impresia pură. Dar a vedea înseamnă culori sau lumini, a auzi înseamnă sunete, a simţi înseamnă calităţi şi, pentru a şti ce înseamnă a simţi, nu ajunge oare să fi văzut roşul sau să fi auzit nota muzicală *la?* Roşul şi verdele nu sunt senzaţii, ci sunt date sensibile, iar calitatea nu este un element al conştiinţei, ci o proprietate a obiectului. În loc să ne ofere un mijloc simplu de a delimita senzaţiile, dacă luăm în considerare această proprietate în chiar experienţa care o dă la iveală, ea este tot atât de bogată şi de obscură cât şi obiectul sau spectacolul perceptiv în întregul lui. Această pată roşie pe care o văd pe covor nu este roşie decât ţinând cont de o

umbră care o traversează; calitatea ei nu se dezvăluie decât în raport cu jocurile de lumină și, deci, ca element al unei configurații spațiale. De altfel, culoarea nu este determinată decât dacă se desfășoară pe o anumită suprafață; iar o suprafață prea mică ar fi irelevantă. Strict vorbind, acest roșu nu ar mai fi același dacă nu ar fi «roșul lânos» al unui covor.[2] Așadar, analiza descoperă în fiecare calitate anume semnificații care se află acolo. Oare s-ar putea spune că aici nu este vorba decât despre calități decurgând din experiența noastră efectivă, recuperate de o întreagă cunoaștere, și că ne păstrăm dreptul de a concepe o «calitate pură» care ar defini «actul pur de a simți»? Dar, cum tocmai am văzut, acest act pur de a simți ar ajunge să însemne a nu simți nimic și, ca atare, a nu simți deloc. Pretinsa evidență a lui a simți nu se întemeiază pe o mărturie a conștiinței, ci pe o apreciere prealabilă a lumii. Credem că știm foarte bine ce înseamnă «a vedea» «a auzi» sau «a simți», pentru că de multă vreme percepția ne-a oferit obiecte colorate sau sonore. Când vrem să facem o analiză a percepției, transportăm aceste obiecte în conștiință. Comitem ceea ce psihologii numesc *experience error,* adică presupunem ca aflându-se în conștiința noastră lucruri despre care știm că există în lucruri. Realizăm actul percepției cu ceea ce a fost perceput. Și, cum perceputul însuși nu este accesibil, firește, decât prin intermediul percepției, în cele din urmă nu mai înțelegem nici pe unul, nici pe celălalt. Suntem prinși în lume și nu izbutim să ne detașăm de ea pentru a trece la conștiința lumii. Dacă am reușit s-o facem, am vedea despre calitate că nu este niciodată dovedită în mod nemijlocit și că orice conștiință este conștiința a ceva anume. Acest «ceva anume» nici nu este neapărat un obiect identificabil. Există două modalități de a te înșela în privința calității: fie să faci din ea un element al conștiinței, deși ea este obiect pentru conștiință, să o tratezi ca pe o impresie mută, deși ea are mereu un sens, fie să crezi că acest sens și acest obiect ar fi pline și determinate, la nivelul calității. Și a doua greșeală, și prima vin din ideea preconcepută despre lume. Construim prin optică și geometrie fragmentul de lume a cărui imagine se poate forma în fiecare clipă pe retina noastră. Tot ce se găsește în afara acestui perimetru, fără să

[2] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire,* p. 241.

se reflecte pe o suprafață sensibilă, nu acționează asupra vederii noastre mai mult decât lumina asupra ochilor închiși. Ar trebui așadar să percepem un segment al lumii tranșat de limite clare, înconjurat de o zonă neagră, umplut cu totul de calități, subîntins de raporturi de mărime determinate precum cele care există pe retină. Or, experiența nu ne oferă nimic de acest fel și, plecând de la lume, nu înțelegem niciodată ce este un *câmp vizual.* Dacă este posibil să trasăm un perimetru al vederii apropiind încet încet stimulii laterali de centru, rezultatele măsurătorii variază de la un moment la celălalt și nu ajungem niciodată să fixăm momentul când un stimul văzut mai înainte încetează să mai existe. Nu este ușor de descris regiunea care înconjoară câmpul vizual, dar este sigur că aceasta nu e nici neagră, nici cenușie. Apare aici o *vedere nedeterminată,* o *vedere a nu știu ce* și, la rigoare, ceea ce se află în spatele nostru nu este lipsit de prezență vizuală. În iluzia lui Müller-Lyer (fig. 1), cele două segmente de dreaptă nu sunt nici egale, nici inegale; această alternativă se impune numai în lumea obiectivă[3]. Câmpul vizual este tocmai acest mediu unic în care se întrepătrund noțiunile contradictorii, pentru că obiectele – dreptele lui Müller-Lyer – nu sunt așezate în domeniul existenței, unde ar fi posibilă o comparație, ci sunt sesizate fiecare în parte în contextul său particular, ca și cum nu ar aparține aceluiași univers. Psihologii și-au dat multă vreme silința să ignore aceste fenomene. În lumea luată în sine totul este determinat. Există multe privelişti confuze – bunăoară un peisaj într-o zi cețoasă –, dar noi admitem mereu că nici un peisaj real nu este confuz în sine, ci doar din punctul nostru de vedere. Obiectul, vor spune psihologii, nu este nicicând ambiguu, ci devine astfel doar datorită neatenției noastre. Limitele câmpului vizual nu sunt variabile prin ele însele și există un moment când obiectul care se apropie începe să fie văzut în mod absolut, doar că noi pur și simplu nu-l «remarcăm».[4] Dar, așa cum o vom arăta mai pe larg, noțiunea de atenție nu are, în ce o privește, nici o

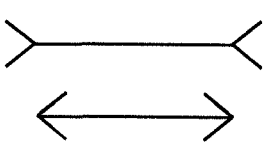


Fig. 1

[3] Koffka, *Psychologie,* p. 530.

[4] Traducem termenul *take notice* sau *bemerken* folosit de psihologi.

mărturie a conștiinței. Este doar o ipoteză auxiliară pe care o făurim pentru a salva ideea noastră preconceptă despre o lume obiectivă. Trebuie să recunoaștem indeterminarea ca pe un fenomen pozitiv. Tocmai în această ambianță se prezintă calitatea. Sensul pe care îl cuprinde este unul echivoc, este vorba mai degrabă despre o valoare expresivă decât despre o semnificație obiectivă. Calitatea determinată – cea prin care empirismul voia să definească senzația – este un obiect, nu un element al conștiinței, și anume este obiectul întârziat al unei conștiințe științifice. În această dublă ipostază, ea maschează subiectivitatea mai degrabă decât să o dezvăluie.

Cele două definiții ale senzației schițate mai sus nu erau directe decât în aparență. Cum am văzut, ele se modelau pe obiectul perceput. Prin aceasta, ele erau de acord cu bunul-simț care, și el, delimitează domeniul sensibilului prin condițiile obiective de care depinde. Vizibilul este ceea ce sesizăm *cu* ochii, sensibilul este ceea ce sesizăm *prin* simțuri. Să urmărim ideea de senzație în acest domeniu[5] și să vedem ce devin – la primul nivel de reflecție care este știința – acest «prin», acest «cu» și noțiunea de organ de simț. În lipsa unei experiențe a senzației, oare vom găsi, în cauzele și în geneza sa obiectivă, măcar rațiunile de a o menține drept concept explicativ? Fiziologia, la care psihologul face apel ca la o instanță superioară, se află și ea în aceeași încurcătură ca psiholo-

[5] Nu este cazul, cum face, de exemplu, Jaspers (*Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*), să respingem discuția opunând o psihologie descriptivă care «înțelege» fenomenele unei psihologii explicative care le ia în considerație geneza. Psihologul privește mereu conștiința ca fiind plasată într-un corp în mijlocul lumii; din punctul lui de vedere, seria stimul-impresie-percepție reprezintă o suită de evenimente la sfârșitul cărora începe percepția. Fiecare conștiință se naște în lume și fiecare percepție este o nouă naștere a conștiinței. În această perspectivă, datele «nemijlocite» ale percepției pot fi mereu respinse ca simple aparențe și ca produse complexe ale unei geneze. Metoda descriptivă nu își poate dobândi un drept propriu decât din punct de vedere transcendental. Dar, chiar și din acest punct de vedere, rămâne de înțeles în ce fel conștiința remarcă sau se arată inserată într-o natură. Și pentru filosof și pentru psiholog există mereu o problemă privind geneza și singura metodă posibilă este să urmărească, în dezvoltarea sa științifică, explicația cauzală pentru a-i preciza sensul și a o pune în adevărata sa poziție în ansamblul adevărului. Iată de ce nu vom găsi aici nici o *respingere*, ci un efort de a înțelege dificultățile proprii ale gândirii cauzale.

gia. Şi ea începe prin a situa în lume obiectul său de cercetare şi prin a-l trata ca fragment de structură dimensională. Astfel, *comportamentul* este ascuns de reflex, iar elaborarea şi structurarea stimulilor sunt ascunse de o teorie longitudinală a funcţionării nervoase care face să-i corespundă fiecărui element al situaţiei un element al reacţiei.[6] Ca şi teoria actului reflex, fiziologia percepţiei admite iniţial un traiect anatomic care duce la un *receptor* determinat de un *transmiţător* anume la un post de înregistrare[7], şi el specializat. Fiindcă lumea obiectivă este dată, se admite că ea încredinţează organelor de simţ mesaje care trebuie purtate şi apoi descifrate, astfel încât să reproducă în noi textul original. De aici derivă, în principiu, o corespondenţă punctuală şi o conexiune constantă între stimul şi percepţia elementară. Dar această «ipoteză de constanţă»[8] intră în conflict cu datele conştiinţei şi chiar şi psihologii care o admit îi recunosc caracterul teoretic.[9] De exemplu, în anumite condiţii tăria unui sunet îl face să-şi piardă din înălţime, adăugarea unor linii auxiliare face inegale două figuri egale obiectiv[10], o plajă colorată ne apare pe toată suprafaţa sa de aceeaşi culoare, în vreme ce pragurile cromatice ale diferitelor zone ale retinei ar trebui să o facă ba roşie, ba portocalie, ba chiar acromatică, în anumite situaţii.[11] Oare aceste situaţii când fenomenul nu aderă la stimuli trebuie menţinute în cadrul legii de constanţă şi explicate prin factori adiţionali – atenţie şi judecată – sau trebuie respinsă legea însăşi? Când din roşu şi verde, prezente laolaltă, rezultă un cenuşiu, se admite despre combinaţia centrală de stimuli că poate să dea loc imediat unei senzaţii diferite faţă de ceea ce ar cere stimulii obiectivi. Când dimensiunea aparentă a unui obiect variază în funcţie de depărtarea sa aparentă, sau culoarea sa aparentă în funcţie de amintirile noastre despre el, se recunoaşte că «procesele senzoriale nu sunt inaccesibile influen-

[6] Vezi *La Structure du Comportement*, cap. I.

[7] Traducem aproximativ seria *Empfänger-Übermittler-Empfinder* despre care vorbeşte J. Stein în *Über die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, p. 315.

[8] Koehler, *Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen.*

[9] Stumpf o face în mod intenţionat. Cf. Koehler, *ibid.*, p. 54.

[10] *Id., ibid.*, pp. 57-58, cf. pp. 58-66.

[11] R. Dejean, *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*, p. 60 şi 83.

țelor centrale.»[12] Așadar, în această situație, „sensibilul" nu mai poate fi definit ca efect nemijlocit al unui stimul exterior. Oare nu se aplică aceeași concluzie primelor trei exemple pe care le-am citat? Dacă atenția, sau o ordine mai precisă, sau starea de repaus, sau exercițiul prelungit fac, în cele din urmă, percepțiile conforme cu legea de constanță, acest fapt nu dovedește valoarea ei generală, căci, în exemplele citate, prima aparență avea un caracter senzorial de același ordin ca și rezultatele finale și problema este să știm dacă perceperea atentă, concentrarea subiectului asupra unui punct din câmpul vizual – de exemplu «percepția analitică» a celor două linii principale în iluzia lui Müller-Lyer – nu cumva substituie un montaj excepțional al fenomenului original[13], în loc să dea la iveală «senzația normală». Legea de constanță nu se poate prevala împotriva mărturiei conștiinței de nici o experiență crucială în care să nu fi fost deja implicată și, pretutindeni unde credem că o instaurăm, ea este deja presupusă.[14] Dacă ne reîntoarcem la fenomene, ele ne arată aperceperea unei calități, la fel ca și aceea a unei mărimi, legate de un întreg context perceptiv, iar stimulii nu ne mai pun la dispoziție mijlocul indirect pe care l-am căuta pentru a delimita un strat de impresii nemijlocite. Dar, când căutăm o definiție «obiectivă» a senzației, nu numai stimulul fizic se sustrage analizei. Aparatul senzorial, așa cum îl prezintă fiziologia modernă, nu mai este potrivit pentru rolul de «transmițător» pe care știința clasică i l-a atribuit. Leziunile aparatelor tactile – altele decât cele de la nivelul cortexului – fac mai rare, desigur, punctele sensibile la cald, la frig sau la presiune și diminuează sensibilitatea punctelor rămase. Dar, dacă aplicăm aparatului lezat un excitant suficient de puternic, senzațiile specifice reapar; creșterea pragurilor de excitabilitate este compensată printr-o explorare mai energică a mâinii.[15] Se întrezărește, la nivelul elementar al

[12] Stumpf citat de Koehler, *ibid.*, p. 58.

[13] Koehler, *ibid.*, pp. 58-63.

[14] Se cuvine să adăugăm că aceasta este situația cu toate teoriile și că nicăieri nu există o experiență crucială. Din același motiv ipoteza de constanță nu poate fi respinsă în mod riguros pe terenul inducției. Ea se discreditează pentru că ignoră fenomenele și nu îngăduie să fie înțelese. Pentru a observa fenomenele și pentru a judeca această ipoteză trebuie mai întâi să le fi «suspendat».

[15] J. Stein, *op. cit.*, pp. 357-359.

sensibilității, o colaborare a stimulilor parțiali între ei și între sistemul senzorial și cel motor, care, într-o constelație fiziologică variabilă, menține constantă senzația. Așadar, această colaborare interzice definirea procesului nervos ca simplă transmitere a unui mesaj dat. Distrugerea funcției vizuale, oricare ar fi localizarea leziunilor, urmează aceeași lege: la început toate culorile sunt afectate[16] și își pierd saturația. Apoi spectrul se simplifică și se restrânge la patru și, curând, la două culori. În cele din urmă se ajunge la un monocromantism cenușiu, fără ca, de altfel, culoarea patologică să fie identificabilă vreodată cu o culoare normală oarecare. Astfel, atât în leziunile centrale cât și în cele periferice, «pierderea de substanță nervoasă are drept efect nu numai un deficit de anumite calități, ci și trecerea la o structură mai puțin diferențiată și mai primitivă».[17] Invers, funcționarea normală trebuie înțeleasă ca un proces de integrare în care textul lumii exterioare nu este recopiat, ci constituit. Și, dacă încercăm să înțelegem «senzația» în perspectiva fenomenelor corporale care o pregătesc, găsim nu o individualitate psihică – funcție a anumitor variabile cunoscute –, ci o formațiune deja legată de un ansamblu și deja înzestrată cu un sens, care nu se distinge de percepțiile mai complexe decât în ce privește gradul ei și care, ca atare, nu ne ajută să facem nici un pas înainte în delimitarea sensibilului pur. Nu există o definiție fiziologică a senzației și, în genere, nu există psihologie fiziologică autonomă, deoarece însuși evenimentul fiziologic ascultă de legi biologice și psihologice. Multă vreme s-a crezut că în condiționarea periferică se poate găsi o modalitate sigură de a repera funcțiunile psihice «elementare» și de a le distinge de funcțiunile «superioare» mai puțin riguros legate de infrastructura corporală. O analiză mai exactă scoate la iveală faptul că aceste două feluri de funcțiuni se întrepătrund. Elementarul nu este ceea ce, prin adiționare, va constitui întregul și nici o simplă ocazie pentru întreg de a se constitui. Evenimentul elementar este

[16] Daltonismul însuși nu dovedește că anumite aparate ar fi, numai ele, însărcinate cu «vederea» roșului sau a verdelui, deoarece un daltonist reușește să recunoască roșul dacă i se prezintă o amplă zonă colorată sau dacă prezentarea culorii durează un timp. *Id., ibid.*, p. 365.

[17] Weizsacker, citat de Stein, *ibid.*, p. 364.

deja înveşmântat într-un sens şi funcţiunea superioară nu va realiza altceva decât un mod de existenţă mai integrat sau o adaptare mai viabilă, prin utilizarea şi sublimarea operaţiunilor subordonate. În mod reciproc, «experienţa sensibilă este un proces vital, la fel precum procreaţia, respiraţia sau creşterea».[18] Aşadar, psihologia şi fiziologia nu mai sunt două ştiinţe paralele, ci două determinări ale comportamentului, prima concretă, a doua abstractă.[19] Când psihologul îi cere unui fiziolog o definiţie a senzaţiei „prin cauzele sale», vom spune că el regăseşte pe acest teren propriile sale dificultăţi, şi vedem acum de ce anume. Fiziologul are în sarcină să se elibereze de prejudecata «realistă» pe care toate ştiinţele au împrumutat-o de la bunul-simţ şi care le stânjeneşte în dezvoltarea lor. Schimbarea de sens a termenilor «elementar» şi «superior» în fiziologia modernă vesteşte o schimbare de filosofie.[20] Şi omul de ştiinţă trebuie să înveţe a critica ideea existenţei unei lumi exterioare în sine, deoarece chiar faptele îi sugerează să abandoneze ideea unui corp transmiţător de mesaje. Sensibilul este ceea ce pecepem *cu* simţurile, dar acum ştim că acest «cu» nu este un simplu instrument, că aparatul senzorial nu este un conducător, că şi la periferie impresia fiziologică este angajată într-o suită de relaţii considerate odinioară ca fiind centrale.

Încă o dată, reflecţia – chiar şi reflecţia secundă a ştiinţei – face obscur ceea ce credeam că este clar. Credeam că ştim ce înseamnă a simţi, a vedea, a auzi, dar aceste cuvinte ne creează acum probleme. Pentru a le redefini, suntem invitaţi să revenim la chiar experienţele pe care le desemnează. Noţiunea clasică de senzaţie nu era un concept de reflecţie, ci un produs tardiv al gândirii întoarse către obiecte, ultimul termen al reprezentării lumii, cel mai îndepărtat de izvorul constitutiv şi, prin aceasta, cel mai puţin limpede. Este inevitabil ca, în efortul său general de obiectivare, ştiinţa să ajungă să-şi reprezinte organismul uman ca pe un sistem fizic aflat în prezenţa unor stimuli definiţi ei înşişi prin proprietăţile lor fizico-chimice. La fel, ea ajunge să caute să

[18] *Id., ibid.*, p. 354.

[19] Despre toate aceste aspecte cf. *La Structure du Comportement*, mai ales pp. 52 şi următoarele, 65 şi următoarele.

[20] Gelb, *Die Farben Konstanz der Sehdinge*, p. 595.

reconstruiască percepția efectivă pe această bază[21] și să închidă cercul cunoașterii științifice descoperind legile conform cărora se produce cunoașterea însăși, și întemeind o știință obiectivă a subiectivității.[22] Dar tot atât de inevitabil este și ca această încercare să dea greș. Dacă ne raportăm la cercetările obiective, descoperim mai întâi că condițiile exterioare ale câmpului senzorial nu le determină rând pe rând, pe fiecare în parte, și nu intervin decât prin a face posibilă o organizare autohtonă – fapt demonstrat de *Gestalttheorie;* în al doilea rând vedem că, în organism, la fel cum sensul biologic depinde de împrejurări, tot astfel și structura depinde de variabile, care nu mai sunt variabile fizice, astfel încât ansamblul scapă investigării cu instrumentele cunoscute ale analizei fizico-matematice pentru a se deschide de către un alt tip de inteligibilitate.[23] Dacă ne întoarcem acum, așa cum facem aici, către experiența perceptivă, constatăm că știința nu a reușit să construiască decât un simulacru de subiectivitate: ea introduce senzații care sunt lucruri, acolo unde experiența arată că există deja ansambluri cu semnificație și supune universul fenomenal la categorii care nu se înțeleg decât de către universul științei. Ea cere ca două linii, percepute ca două linii reale, să fie egale sau inegale, iar un cristal perceput să aibă un număr determinat de laturi[24], fără să vadă că specificul elementului perceput este să admită ambiguitatea – «mișcatul» – și să se lase modelat de contextul său. În iluzia lui Müller-Lyer, una dintre linii încetează să mai fie egală cu cealaltă, fără ca, totuși, să devină «inegală»: ea devine «alta». Adică o linie obiectivă izolată și aceeași linie cuprinsă într-o figură încetează să mai fie «aceeași», din punctul de vedere al percepției. Ea nu este identificată în aceste două funcțiuni decât pentru o percepție analitică ce nu este naturală. Tot astfel,

[21] «Senzațiile sunt în mod sigur produse artificiale, dar nu arbitrare; ele sunt totalitățile parțiale ultime în care structurile naturale pot fi descompuse prin «atitudinea analitică». Luate în considerație din acest punct de vedere, ele contribuie la cunoașterea structurilor și, pe cale de consecință, rezultatele studierii senzațiilor, corect interpretate, reprezintă un element important al psihologiei percepției.» Koffka, *Psychologie,* p. 548.

[22] Cf. Guillaume, *L'Objectivité en Psychologie.*

[23] Cf. *La Structure du Comportement,* cap. III.

[24] Koffka, *Psychologie,* pp. 530 și 549.

obiectul perceput are lacune care nu sunt nişte simple «impercepții». Cu văzul sau prin pipăire pot să cunosc un cristal ca fiind un corp «regulat», fără să îi fi numărat laturile; pot să fiu familiarizat cu fizionomia cuiva fără să-i fi perceput vreodată culoarea ochilor. Teoria senzației, care pune laolaltă întreaga cunoaştere a unor calități determinate, construieşte pentru noi obiecte «netezite» de orice echivoc, pure, absolute, care sunt mai degrabă idealul cunoaşterii decât temele sale efective, ea nu se adaptează decât la suprastructura tardivă a cunoaşterii. Aici «se realizează aproximativ ideea de senzație».[25] Imaginile pe care instinctul le proiectează în fața sa, acelea pe care tradiția le recreează în fiecare generație, sau pur şi simplu visele se prezintă mai întâi cu drepturi egale cu percepțiile propriu-zise, iar percepția adevărată, actuală şi explicită, se distinge de fantasme încet-încet, printr-o operație critică. Cuvântul indică o *direcție* mai degrabă decât o funcție primitivă.[26] Se ştie despre constanța mărimii aparente a obiectelor în raport cu distanțe variabile, sau despre cea a culorilor în raport cu diferite intensități de iluminare că este mai bine reprezentată la copii decât la adulți.[27] Acest fapt înseamnă că percepția este mai riguros legată de un excitant local în etapa sa târzie decât în starea sa precoce şi mai conformă cu teoria senzației la adult decât la copil. Este ca un năvod ale cărui noduri ar apărea din ce în ce mai clar.[28] «Gândirii primitive» i s-a făcut o descriere care nu se poate înțelege bine decât dacă raportăm răspunsurile primitivilor, enunțurile lor şi interpretarea sociologului la fondul de experiență perceptivă pe care ele încearcă, împreună, să o traducă.[29] Fie aderența obiecti-

[25] M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* p. 412.

[26] *Id., ibid.*, p. 307. „Omul se apropie de imagini ideale şi exacte mai bine decât animalul, adultul mai bine decât copilul, bărbații mai bine decât femeile, individul izolat mai bine decât membrul unei colectivități, omul care gândeşte istoric şi sistematic mai bine decât omul modificat de o tradiție, «prins» în ea şi incapabil să transforme în obiect, prin recursul la amintire, un mediu în care se află prins, sau să îl obiectiveze în timp şi să îl stăpânească prin distanțarea pe care i-o oferă trecutul."

[27] Hering, Jaensch.

[28] Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* p. 412.

[29] Cf. Wertheimer, *Über das Denken der Naturvölker,* în *Drei Abhandlunder zur Gestalttheorie.*

vului perceput la contextul său şi un fel de vâscozitate a lui, fie prezenţa în el a unui nedeterminat pozitiv împiedică ansamblurile spaţiale, temporale şi numerice să se articuleze în raporturi mlădioase, distincte şi identificabile. Şi, dacă vrem să înţelegem semnificaţia lui a simţi, trebuie să explorăm în noi înşine tocmai acest domeniu preobiectiv.

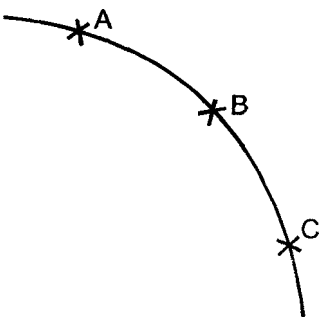
II. «Asocierea» şi «proiectarea amintirilor»

Odată introdusă, noţiunea de senzaţie deformează întreaga analiză a percepţiei. O «figură» pe un «fond» conţine, am spus-o, cu mult mai mult decât calităţile date în prezent, Ea are «contururi» care nu «aparţin» fondului şi se «detaşează» de el, este «stabilă» şi are o culoare «compactă», fondul este nelimitat şi de o culoare nesigură şi «se continuă» sub figură. Diferitele părţi ale ansamblului – de exemplu părţile figurii cele mai învecinate cu fondul – au, dincolo de culoare şi calităţi, un *sens* particular. Problema este să ştim din ce este făcut acest sens, ce vor să însemne cuvintele «margine» şi «contur», ce anume se întâmplă când un ansamblu de calităţi este *prins* ca figură pe un fond. Dar, odată introdusă ca element al cunoaşterii, senzaţia nu ne lasă opţiunea răspunsului. Un individ care ar putea simţi – în sensul de a coincide absolut cu o impresie sau cu o calitate – nu ar şti să aibă altă modalitate de cunoaştere. Fie că o calitate sau o suprafaţă roşie semnifică ceva, fie că ea este sesizată, bunăoară, ca o pată pe un fond, acest lucru înseamnă că roşul nu mai este doar această culoare caldă, resimţită, trăită în care mă pierd, că el anunţă vreun altceva fără să-l închidă în sine, că exercită o funcţie de cunoaştere şi că părţile sale alcătuiesc împreună o totalitate la care se leagă fiecare dintre ele, fără a-şi părăsi locul. De acum înainte roşul nu mai îmi este doar prezent, ci el îmi reprezintă un anume lucru şi ceea ce reprezintă nu este stăpânit ca o «parte reală» a percepţiei mele, ci doar privit ca o «parte intenţională».[1] Privirea mea nu se implântă în contur sau în plată aşa cum o face în roşul consideŗat din punct de vedere concret material: ea le parcurge sau le domină.

---

[1] Expresia îi aparţine lui Husserl. Ideea este preluată şi aprofundată de M. Pradines, *Philosophie de la Sensation,* I, mai ales pp. 152 şi următoarele.

Pentru a primi în ea însăşi o semnificaţie care o străpunge cu adevărat, pentru a se integra într-un «contur» legat de ansamblul «figurii» şi independent de „fond", senzaţia punctuală ar trebui să nu mai fie o coincidenţă absolută şi, ca atare, să nu mai existe ca senzaţie. Dacă admitem un «act de simţire» în sens clasic, semnificaţia sensibilului nu mai poate consta decât în alte senzaţii prezente sau virtuale. A vedea o figură nu poate însemna decât să posezi simultan senzaţiile punctuale care fac parte din ea. Fiecare dintre aceste senzaţii rămâne mereu ceea ce este, adică un contact orb, o impresie; ansamblul devine «viziune» şi formează un tablou în faţa noastră pentru că învăţăm să trecem mai repede de la o impresie la alta. Un contur este doar o sumă de percepţii vizuale locale şi conştiinţa unui contur este o existenţă colectivă. Elementele sensibile din care este alcătuit nu îşi pot pierde opacitatea care le defineşte drept sensibile, pentru a se deschide către o conexiune intrinsecă, către o lege de constituire comună. Fie trei puncte A, B, C, luate pe conturul unei figuri; ordinea lor în spaţiu reprezintă felul lor de a coexista sub ochii noştri şi această coexistenţă a punctelor – atât de apropiate pe cât le-am ales eu – reprezintă suma existenţelor lor separate, *poziţia lui A, plus poziţia lui B, plus poziţia lui C.*



Se poate întâmpla ca epirismul să părăsească acest limbaj atomist şi să vorbească despre monolite de spaţiu sau monolite de durată, adăugând o experienţă a relaţiilor unei experienţe a calităţilor. Acest fapt nu schimbă nimic în ce priveşte doctrina. Fie monolitul de spaţiu este parcurs şi inspectat de un spirit, dar atunci părăsim empirismul deoarece conştiinţa nu mai este definită prin impresie, fie este el însuşi dat sub forma unei impresii şi atunci este şi el la fel de inaccesibil unei coordonări mai extinse decât impresia punctuală despre care am vorbi mai înainte. Dar un contur nu este doar ansamblul unor date prezente, deoarece acestea evocă şi altele care vin să le completeze. Când spun că am în faţa mea o pată roşie, sensul cuvântului «pată» îmi este oferit de experienţe anterioare în cursul cărora am învăţat să-l folosesc.

Dispunerea în spațiu a celor trei puncte A, B, C evocă alte dispuneri analoage și atunci spun că văd un cerc. Nici apelul la experiența dobândită nu schimbă nimic din teza empiristă. «Asocierea de idei» care readuce în prezent experiența trecută nu poate restitui decât conexiuni extrinseci și nu poate să fie decât una singură, ea însăși, deoarece experiența originară nu comportă și altele. Odată definită conștiința ca senzație, orice fel de conștiință va trebui să-și împrumute claritatea de la senzație. Cuvântul *cerc,* cuvântul *ordine* nu au putut să desemneze în experiențele anterioare la care mă raportez decât modalitatea concretă în care senzațiile noastre se repartizează în fața noastră, o anumită distribuție de fapt, un fel de a simți. Dacă cele trei puncte A, B, C sunt pe un cerc, segmentul AB «seamănă» cu segmentul BC, dar această asemănare nu înseamnă altceva decât că în realitate unul mă face să mă gândesc la celălalt. Segmentul A, B, C seamănă cu alte segmente circulare pe care privirea mea le-a parcurs, dar aceasta înseamnă doar că el trezește amintirea și face să apară imaginea lor. Niciodată doi termeni nu pot fi făcuți *identici,* nu pot fi văzuți sau înțeleși ca *același,* fapt care ar presupune că individualitatea lor prezentă este depășită; ei nu pot decât să fie indisolubil asociați și substituiți peste tot unul cu celălalt. Cunoașterea apare ca un sistem de substituții în care o impresie anunță altele fără să ofere niciodată vreo motivație pentru aceasta, iar cuvintele fac să fie așteptate senzațiile așa cum seara face să fie așteptată noaptea. Semnificația perceputului nu este nimic altceva decât o constelație de imagini care încep să reapară fără motiv. În ultimă analiză, imaginile sau senzațiile cele mai simple reprezintă tot ceea ce este de înțeles în cuvinte, iar conceptele sunt o modalitate complicată de a le desemna; și, de vreme ce ele însele sunt impresii inefabile, a înțelege este o impostură sau o iluzie. Cunoașterea nu are niciodată vreo influență asupra obiectelor sale care se pun în mișcare unul pe celălalt și spiritul funcționează ca o mașină de calculat,[2] care nu știe de ce sunt adevărate rezultatele ei. Senzația nu admite altă filosofie decât nominalismul, adică reducția *sensului* la *contra-sensul* asemănării confuze sau la *non-sensul* asocierii prin contiguitate.

[2] Husserl, *Logische Untersuchungen,* cap. I, *Prolegomena zur reinen Logik,* p. 68.

Or, senzațiile și imaginile care ar trebui să înceapă și să încheie întreaga cunoaștere nu apar niciodată decât într-un orizont de sens și semnificația obiectului perceput, departe de a rezulta dintr-o asociere, este, dimpotrivă, presupusă în toate asocierile, fie că e vorba despre un sinopsis al unei figuri prezente sau despre evocarea unor experiențe foarte vechi. Câmpul nostru perceptiv este făcut din «lucruri» și din «viduri între lucruri»[3]. Părțile unui lucru nu sunt legate între ele printr-o simplă asociere exterioară care ar rezulta din solidaritatea lor constantă în timpul mișcărilor obiectului. Mai întâi eu văd ca lucruri ansambluri pe care eu nu le-am văzut niciodată mișcându-se: casele, soarele, munții. Dacă vreau să extind la un obiect imobil o noțiune dobândită în experiența obiectelor mobile, trebuie ca muntele să prezinte în înfățișarea sa obiectivă vreun caracter care să dea temei recunoașterii lui ca lucru și să justifice acest transfer. Atunci însă, acest caracter este suficient, fără de vreun transfer, pentru a explica separarea muntelui de câmp. Chiar și unitatea obiectelor uzuale pe care copilul le poate mânui și deplasa nu se rezumă la constatarea soliditații lor. Dacă ne-am pune în gând să vedem drept lucruri intervalele dintre lucruri, înfățișarea lumii ar fi tot atât de mult schimbată ca și cea a ghicitorii în momentul când descopăr «iepurele» sau «vânătorul». Nu ar mai fi aceleași elemente altfel legate, aceleași senzații altfel asociate, același text învestit cu un alt sens, aceeași materie într-o altă formă, ci ar fi cu adevărat o altă lume. Nu există elemente indiferente, care să formeze împreună un lucru, deoarece niște contiguități sau niște asemănări le asociază; dimpotrivă, tocmai fiindcă percepem un ansamblu ca pe un lucru, atitudinea analitică poate să descopere apoi în el asemănări sau contiguități. Aceasta nu înseamnă numai că, fără perceperea întregului, nici nu ne-am gândi să *remarcăm* asemănarea sau contiguitatea elementelor sale, ci, în sensul cel mai propriu, că ele nici nu ar face parte din aceeași lume și că nu ar exista deloc. Psihologul, care gândește mereu conștiința în lume, pune asemănarea și contiguitatea stimulilor în rândul condițiilor obiective care determină constituirea unui ansamblu. Stimulii cei mai apropiați sau cei mai asemănători, spune el[4], sau

[3] Vezi de exemplu Koehler, *Gestalt Psychology*, pp. 164–165.

[4] Wertheimer, de exemplu (legea de proximitate, de asemănare și legea «formei bune»).

cei care, asamblați, dau spectacolului cel mai bun echilibru, tind din punctul de vedere al percepției să se unească în aceeași configurație. Dar acest fel de a pune problema este înșelător deoarece confruntă stimulii obiectivi – care aparțin lumii percepute și chiar lumii secunde pe care a construit-o conștiința științifică – cu conștiința perceptivă pe care psihologia trebuie s-o descrie în conformitate cu experiența directă. Gândirea amfibie a psihologului riscă mereu să reintroducă în descrierea sa raporturi care nu aparțin lumii obiective. Astfel s-a putut crede că legea de contiguitate și legea de asemănare ale lui Wertheimer ar restabili contiguitatea și asemănarea, obiective ale asociaționiștilor ca principii constitutive ale percepției. În realitate, pentru descrierea pură – și teoria Formei se vrea a fi astfel –, contiguitatea și asemănarea stimulilor nu sunt anterioare constituirii ansamblului. «Forma bună» nu se realizează pentru că ar fi bună în sine într-un cer metafizic, ci este bună pentru că e realizată în cadrul experienței noastre. Așa-zisele condiții ale percepției nu devin anterioare percepției înseși decât atunci când, în loc să descriem fenomenul perceptiv ca pe o primă deschidere către obiect, presupunem în jurul acestuia un mediu în care se află deja înscrise toate amănuntele explicative și toate verificările pe care le va obține percepția analitică și unde sunt justificate toate normele percepției efective – așadar un loc al adevărului, o *lume*. Făcând aceasta, luăm percepției funcția sa esențială – care este cea de a întemeia sau de a inaugura cunoașterea – și o vedem prin prisma rezultatelor sale. Dacă ne rezumăm la fenomene, unitatea lucrului în percepție nu este construită prin asociere, ci, fiind o condiție a asocierii, ea precedă mărturiile care o verifică și o determină, deci se precede ea însăși. Dacă merg pe o plajă către un vapor eșuat și coșul sau arborada se confundă cu pădurea care mărginește duna de nisip, va exista un moment când aceste detalii se vor uni strâns cu vaporul și se vor suda cu el. Pe măsură ce m-aș apropia, n-aș percepe asemănări sau proximități care ar fi reunit într-un desen continuu suprastructura vaporului. Am dovedit numai că înfățișarea obiectului avea să se schimbe, că ceva era iminent în această tensiune, așa cum furtuna este iminentă în nori. Deodată spectacolul s-a reorganizat dând satisfacție așteptării mele incerte. Abia după aceea voi recunoaște, ca justificări ale schimbării, asemănarea și contiguitatea a ceea ce numesc «stimuli» – adică fenomenele cu cel mai

mare grad de determinare, obținute la un interval scurt și din care compun lumea «adevărată». «Cum oare de n-am văzut că aceste piese de lemn făceau corp comun cu vaporul? Ele aveau totuși aceeași culoare ca și el, se potriveau bine cu suprastructura.» Dar aceste motivații pentru o percepție bună nu fuseseră date ca motivații înaintea percepției corecte. Unitatea obiectului se întemeiază pe presentimentul unei ordini iminente care va da răspuns dintr-o dată unor întrebări doar latente în peisaj; ea rezolvă o problemă care fusese pusă doar sub forma unei neliniști vagi, organizează elemente care până în acel moment nu aparțineau aceluiași univers și care, din acest motiv – așa cum a afirmat Kant cu sagacitate –, nu puteau fi asociate. Punându-le pe același plan, cel al obiectului unic, tabloul sinoptic face posibile contiguitatea și asemănarea dintre ele și o impresie nu se poate asocia niciodată prin ea însăși unei alte impresii.

Ea nu are nici puterea de a trezi alte impresii. Nu poate s-o facă decât cu condiția să fie mai întâi *înțeleasă* în perspectiva experienței trecute unde coexista cu impresiile pe care este vorba să le trezească. Fie o serie de silabe cuplate[5], în care cea de-a doua silabă este o rimă a celei dintâi, realizată prin înlocuirea unei consoane sonore cu surda corespunzătoare (dak-tak), și o altă serie în care a doua silabă rezultă prin metateza primelor consoane (ged-deg); dacă cele două serii au fost învățate pe de rost și dacă, într-o experiență critică se dă drept cerință uniformă «căutarea unei rime surde», se observă limpede că subiectul își dă mai multă osteneală să găsească o rimă surdă pentru *ged* decât pentru o silabă neutră. Dar dacă cerința este schimbarea vocalei în silabele propuse, această operație se face fără nici o întârziere. Așadar, nu forțele asociative intrau în joc în prima experiență critică, deoarece, dacă ar fi existat, ar fi trebuit să intre în joc și în a doua. Adevărul este că, pus în fața unor silabe frecvent asociate cu rime surde, subiectul, în loc să facă într-adevăr rime, profită de cunoștințele sale dobândite și pune în mișcare o «intenție de reproducere»[6], astfel încât, odată ajuns la a doua serie de silabe – în care cerința prezentă nu mai este în concordanță cu îmbinările realizate în experiențele de dre-

[5] K. Lewin, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele.*

[6] «Set to reproduce», Koffka, *Principles of Gestalt Psychology,* p. 581.

saj –, intenția de reproducere nu poate duce decât la greșeli. Când, în a doua experiență, i se propune subiectului să schimbe vocala din silaba inductoare, deoarece este vorba despre o operație care nu a fost niciodată inclusă în experiențele de dresaj, el nu se poate folosi de subterfugiul reproducerii și, în aceste condiții, experiențele de dresaj nu au nici o influență. Asocierea nu acționează niciodată ca o forță autonomă, niciodată cuvântul propus, în ipostaza sa de cauză eficientă, nu «induce» răspunsul, el doar face probabilă sau ispititoare o intenție de reproducere, nu operează decât în virtutea sensului pe care l-a căpătat în contextul experienței mai vechi și, sugerând recursul la această experiență, are efect în măsura în care subiectul îl recunoaște, îl pricepe sub înfățișarea sau sub fizionomia trecutului. Dacă, în locul simplei contiguități, am vrea să facem să intervină asocierea prin asemănare, am vedea iarăși că, pentru a evoca o imagine veche căreia îi seamănă în fapt, percepția prezentă trebuie *să fie formatată* astfel încât să devină capabilă să poarte această asemănare. Fie că un subiect[7] a văzut figura 1 de 5 ori, fie de 540 de ori, el o va recunoaște aproape la fel de ușor în figura 2 unde se află «camuflată» și, de altfel, nu o va recunoaște niciodată în mod constant. Dimpotrivă, un subiect care caută în figura 2 o altă figură ascunsă (fără ca, de altfel, să știe care anume), o regăsește acolo mai repede și mai frecvent decât un subiect pasiv, cu aceeași experiență. Așadar, asemănarea nu este mai mult decât coexistența, o forță în persoana a treia care ar dirija o circulație de imagini sau de «stări de conștiință». Figura 1 nu este evocată *de* figura 2, sau este doar dacă am văzut mai înainte în figura 2 o «posibilă figură 1», ceea ce se rezumă la a spune că asemănarea efectivă nu ne scutește să cercetăm cum a fost ea făcută posibilă prin organizarea prezentă a figurii 2 și că figura «inductoare» trebuie să îmbrace același sens ca și figura indusă mai înainte de a-i rechema în memorie aminti-

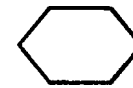


Fig. 1.

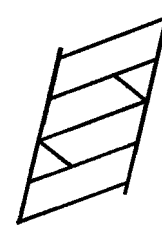


Fig. 2.

[7] Gottschaldt, *Über den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren.*

rea; în cele din urmă, trecutul de fapt nu este important în percepţia prezentă printr-un mecanism de asociere, ci este etalat prin însăşi conştiinţa prezentă.

Putem astfel vedea ce valoare au formulele uzuale privind «rolul amintirilor în percepţie». Chiar şi în afara domeniului empirismului se vorbeşte despre «aporturile memoriei».[8] Se tot repetă că «a percepe înseamnă a-şi reaminti». Se demonstrează că, la lectura unui text, parcurgerea rapidă cu privirea face lacunare impresiile retiniene şi, *ca atare,* datele senzitive trebuie să fie completate de o proiecţie a amintirilor.[9] Un peisaj sau un ziar văzute pe dos ne-ar reprezenta imaginea originară, peisajul sau ziarul văzut normal nefiind mai clare decât prin ceea ce le adaugă amintirile. «Datorită dispunerii neobişnuite a impresiilor, influenţa cauzelor psihice nu se mai poate exercita».[10] Nimeni nu se întreabă de ce nişte impresii altfel aranjate fac ziarul ilizibil sau peisajul de nerecunoscut. Pentru a completa percepţia, amintirile au nevoie să fie făcute posibile prin fizionomia elementelor date. Înaintea oricărui aport al memoriei, ceea ce este văzut trebuie să se organizeze în momentul prezent, în aşa fel încât să-mi ofere un tablou în care să pot recunoaşte experienţele mele anterioare. Astfel, apelul la amintiri presupune ceea ce este gândit să explice: formatarea datelor, impunerea unui sens în haosul senzorial. Când evocarea amintirilor devine posibilă, ea ajunge superfluă deoarece munca pe care o aşteptăm de la ea este deja făcută. S-ar putea spune acelaşi lucru despre această «culoare a amintirii» (*Gedächtnisfarbe*) care, conform altor psihologi, se substituie în cele din urmă culorii prezente a obiectelor, astfel încât noi le vedem «prin ochelarii» memoriei.[11] Problema este să ştim ce anume trezeşte acum, în prezent, «culoarea amintirii». Ea, spune Hering, este evocată ori de câte ori revedem un obiect deja cunoscut sau când «*credem că îl revedem*». Dar pe ce bază credem acest lucru? Ce anume, în percepţia de moment, ne spune că este vorba despre un obiect deja cunoscut, de vreme ce prin ipoteză proprietăţile sale

[8] Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physique,* p. 466.
[9] Bergson, *L'Énergie spirituelle, L'effort intellectuel,* de exemplu, p. 184.
[10] Cf. de exemplu Ebbinghaus, *Abrisz der Psychologie,* pp. 104–105.
[11] Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn,* p. 8.

sunt modificate? Dacă vrem ca recunoașterea formei sau a mărimii să aducă cu sine pe cea a culorii, ne aflăm într-un cerc vicios, deoarece mărimea și forma aparente sunt și ele modificate și recunoașterea nu poate, nici în acest caz, să rezulte din trezirea amintirilor, ci trebuie să o preceadă. Așadar, ea nu merge de la trecut la prezent și «proiecția amintirilor» este doar o metaforă nepotrivită care ascunde un tip de recunoaștere mai profundă și deja realizată. Tot astfel, iluzia corectorului nu poate fi înțeleasă ca fuziunea câtorva elemente într-adevăr citite cu niște amintiri care ar veni să se amestece cu acestea până la punctul de a nu se mai deosebi. Cum oare s-ar putea face evocarea amintirilor fără a fi călăuzită de aspectul unor date propriu-zis senzoriale și, dacă este dirijată, la ce servește ea, de vreme ce cuvântul are deja propria sa structură sau fizionomie mai înainte de a lua orișice de la tezaurul memoriei? Desigur, analiza iluziilor a acreditat «proiecția amintirilor», conform unui raționament sumar care sună cam așa: percepția iluzorie nu se poate sprijini pe «datele prezente», deoarece eu citesc «deducție» acolo unde, de fapt, pe hîrtie scrie «distrucție». Litera *d*, care a înlocuit grupul *str*, nu ne este oferită de vedere, așadar trebuie să vină din altă parte. Ni se va spune că vine din memorie. Astfel, într-un peisaj plan câteva umbre și lumini ajung pentru a creiona un relief, într-o ghicitoare câteva ramuri de copac sugerează o pisică, în nori câteva linii închipuie un cal. Dar experiența trecută nu poate apărea decât abia după aceea drept cauză a iluziei; a trebuit ca mai întâi experiența prezentă să capete formă și sens pentru a rechema în minte tocmai această amintire și nu altele. Așadar, sub privirea noastră din clipa prezentă iau naștere calul, pisica, cuvântul înlocuit, relieful. Umbrele și luminile tabloului dau un relief mimând «fenomenul originar al reliefului»[12] în care ele erau învestite cu o semnificație spațială autohtonă. Pentru a descoperi în ghicitoare o pisică, se cuvine ca «unitatea de semnificație «pisică» să impună într-o oarecare măsură elementele datelor pe care activitatea coordonatoare trebuie să le rețină și pe care trebuie să le treacă cu vederea».[13] Iluzia ne înșeală tocmai prin faptul că trece drept o percepție autentică în

[12] Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 72.
[13] *Id., ibid.*

care semnificaţia se naşte în leagănul senzorialului şi nu vine din altă parte. Ea imită această experienţă de excepţie în care sensul acoperă complet tocmai senzorialul, se articulează vizibil sau se răspândeşte în el; ea implică această normă de percepţie şi, ca atare, nu se poate *naşte* dintr-o întâlnire între domeniul sensibilului şi amintiri, şi cu atât mai puţin între acesta şi percepţie. «Proiecţia amintirilor» le face pe amândouă de neînţeles. Căci un lucru perceput, dacă ar fi compus din senzaţii şi amintiri, nu ar fi determinat decât cu ajutorul amintirilor; aşadar nu ar avea în el însuşi nimic care să poată limita invadarea lui, nu ar mai avea doar acea aură de «mişcat» pe care – am spus-o mai înainte – o are mereu; ar fi insesizabil, fugitiv şi aflat totdeauna la limita iluziei. Iluzia *a fortiori* nu ar şti niciodată să ofere înfăţişarea trainică şi definitivă pe care o ia în cele din urmă un lucru; deoarece i-ar scăpa percepţia însăşi, ea nu ne-ar înşela niciodată. Dacă admitem că amintirile nu se proiectează ele însele asupra senzaţiilor şi că conştiinţa le confruntă cu datul cert al prezentului ca să reţină doar ceea ce este în acord cu el, atunci am recunoaşte un text originar care poartă în sine propriul sens şi îl opune celui al amintirilor: acest text este percepţia însăşi. În concluzie, nu avem dreptate să credem că, împreună cu «proiecţia amintirilor», introducem în percepţie o activitate mentală şi că ne-am afla la extremitatea opusă empirismului. Teoria este doar o consecinţă, o corecţie întârziată şi ineficace a empirismului; ea îi admite postulatele, îi împărtăşeşte greutăţile şi, asemeni lui, ascunde fenomenele, în loc să le facă înţelese. Ca întotdeauna, postulatul constă în faptul de *a deduce* datul cert din ceea ce poate fi oferit prin organele de simţ. De exemplu, în iluzia corectorului, sunt reconstituite elementele văzute efectiv în conformitate cu mişcările ochilor, viteza lecturii şi timpul necesar pentru impresionarea retinei. Apoi, suprimând aceste date teoretice ale percepţiei totale, obţinem «elementele evocate» care, la rândul lor, sunt tratate ca lucruri mentale. Construim percepţia din stări de conştiinţă, la fel cum construim o casă din pietre, şi imaginăm o chimie mentală care să facă aceste materiale să fuzioneze într-un tot compact. Ca orice teorie empiristă, şi aceasta descrie doar procese oarbe care niciodată nu pot fi echivalentul unei conştiinţe, deoarece, în acest noian de senzaţii şi de amintiri, nu există *nimeni care să vadă,* care să

poată verifica acordul între datul cert şi elementul evocat – şi, în mod corelativ, nici un obiect ferm apărat de un sens anume împotriva viermuielii de amintiri. Trebuie aşadar respins orice postulat care întunecă totul. Este arbitrară falia între datul cert şi elementul evocat în conformitate cu cauzele obiective. Revenind la fenomene, găsim ca strat fundamental un ansamblu deja pregnant cu un sens ireductibil: nu senzații lacunare, între care ar trebui să se insereze amintiri, ci fizionomia, structura peisajului sau a cuvântului, în mod spontan conformă atât intențiilor de moment cât şi experiențelor anterioare. Atunci se dezvăluie adevărata problema a memoriei în percepție, legată de problema generală a conştiinței perceptive. Este vorba de a înțelege în ce fel, prin propria sa viață şi fără a duce într-un inconştient mitic materiale de adaos, conştiința poate, în timp, să altereze structura peisajelor – în ce fel, în fiecare clipă, experiența sa veche este prezentă sub forma unui orizont pe care, dacă îl ia ca temă de cunoaştere, îl poate reînnoi, într-un act de rememorare, dar pe care poate şi să îl lase «în margine», el furnizând atunci instantaneu percepului o atmosferă şi o semnificație actual-prezente. Un câmp aflat mereu la dispoziția conştiinței şi care, chiar din acest motiv, înconjoară şi învelește toate percepțiile sale, o atmosferă, un orizont sau, dacă vrem, «montaje» date care îi atribuie o situare temporală – iată, astfel este prezența trecutului care face posibile actele distincte ale percepției şi ale rememorării. A percepe nu înseamnă să verifici o multitudine de impresii care ar aduce cu ele amintiri în stare să le completeze, ci înseamnă să vezi țâşnind dintr-o constelație de elemente date un sens imanent fără de care nu este posibil nici un apel la amintiri. A-şi aminti nu înseamnă să readuci sub ochii conştiinței un tablou al trecutului care subzistă în sine, ci înseamnă să te scufunzi în orizontul trecutului şi să dezvolți în el, din aproape în aproape, perspectivele închise în el, astfel încât experiențele pe care le rezumă să fie ca şi trăite din nou în situarea lor temporală. A percepe nu înseamnă a-ți reaminti.

Raporturile «figură» şi «fond», «lucru» şi «non-lucru», orizontul trecutului ar fi deci structuri de conştiință ireductibile la calitățile care ar apărea în ele. Empirismul va păstra mereu posibilitatea de a trata acest *a priori* ca pe rezultatul unei chimii mentale. El va fi de acord că orice lucru se oferă pe un fond care nu este o totali-

tate – prezentul între două orizonturi de absență, trecut și viitor. Dar, va adăuga el insistând, aceste semnificații sunt derivate. «Figura» și «fondul», «lucrul» și «ceea ce îl înconjoară», «prezentul» și «trecutul» – toate aceste cuvinte rezumă experiența unei perspective spațiale și temporale care în cele din urmă se reduce la ștergerea și estomparea amintirii sau a impresiilor marginale. Chiar și dacă, odată formate în perceperea faptului, structurile au mai mult sens decât le poate oferi calitatea, nu trebuie să mă mulțumesc cu această mărturie a conștiinței și trebuie să le reconstruiesc teoretic cu ajutorul impresiilor ale căror raporturi efective le exprimă. Din această perspectivă, empirismul nu trebuie respins. Deoarece el refuză mărturia reflecției și, prin asocierea impresiilor exterioare, generează structurile pe care avem conștiința că le înțelegem plecând de la întreg către părți, nu există nici un fenomen pe care să-l putem cita drept probă crucială împotriva empirismului. La modul general vorbind, prin descrierea unor fenomene nu putem respinge o gândire care se ignoră ea însăși și se instalează în lucruri. Atomii fizicianului vor părea totdeauna mai reali decât înfățișarea istorică și calitativă a acestei lumi, procesele fizico-chimice mai reale decât formele organice, atomii fizici ai empirismului mai reali decât fenomenele percepute, atomii intelectuali – așa-numitele «semnificații» ale Școlii de la Viena – mai reali decât conștiința, câtă vreme vom încerca să construim înfățișarea acestei lumi, viața, percepția, spiritul, în loc să recunoaștem *experiența* pe care o avem în ce le privește drept sursă foarte apropiată și drept ultima instanță pentru cunoștințele noastre în legătură cu ele. Această conversie a abordării, care inversează raporturile dintre clar și obscur, trebuie realizată de fiecare dintre noi și abia apoi ea se justifică prin belșugul de fenomene pe care le face înțelese. Dar aceste fenomene erau inaccesibile înaintea acestei conversii, iar descrierii, care li se face, empirismul poate mereu să-i opună faptul că el *nu înțelege*. În acest sens, reflecția este un sistem de gânduri tot atât de închis ca și nebunia, însă cu această diferență că ea se înțelege atât pe sine cât și pe nebun, în vreme ce nebunul nu o înțelege. Dar, deși câmpul fenomenal chiar este o lume nouă, el nu este niciodată absolut ignorat de gândirea naturală, îi este prezent în orizont, iar doctrina empiristă este și ea o încercare de analiză a conștiinței. Așadar, este util să indicăm tot ceea ce construcțiile

empiriste fac de neînțeles și toate fenomenele originare pe care aceste construcții le maschează. Mai întâi, ele ne ascund «lumea culturală» sau «lumea umană» în care, totuși, se desfășoară aproape întreaga noastră viață. Pentru cei mai mulți dintre noi, natura nu este decât o existență vagă și îndepărtată, înăbușită de orașe, străzi, case și mai ales de prezența altor oameni. Or, pentru empirism, obiectele «culturale» și chipurile își datorează fizionomia, puterea lor magică unor transferuri și unor proiecții a amintirilor; lumea umană nu are sens decât din întâmplare. În aspectul sensibil al unui peisaj, al unui obiect sau al unui corp nu există nimic care să îl predestineze să aibă un aer «vesel» sau «trist», «vioi» sau «abătut», «elegant» sau «necioplit». Definind încă o dată ceea ce percepem prin proprietățile fizice și chimice ale stimulilor care pot acționa asupra aparatelor noastre senzoriale, empirismul elimină din percepție furia sau durerea – pe care totuși le citesc pe un chip –, religia – a cărei esență o sesizez totuși într-o șovăială sau într-o tăgadă –, orașul ca o colectivitate umană – a cărui structură o cunosc totuși în atitudinea unui oficial sau în stilul unui monument. Empirismul nu mai poate să aibă nici *spirit obiectiv;* viața mentală se retrage în conștiințe izolate și dedate numai introspecției, în loc să se desfășoare, cum o face în aparență, în spațiul uman pe care îl alcătuiesc cei cu care discut sau cu care trăiesc, locul meu de muncă sau de distracție. Bucuria și tristețea, vioiciunea și năuceala sunt date ale introspecției și, dacă noi învești mântăm în ele peisajele sau pe ceilalți oameni, o facem fiindcă am constatat în noi înșine coincidența dintre aceste percepții interioare și semnele exterioare care le sunt asociate prin hazardul organizării noastre. Astfel sărăcită, percepția devine pur și simplu o operație de cunoaștere, o înregistrare progresivă a unor calități și a desfășurării lor celei mai obișnuite, iar subiectul care percepe se află în fața lumii precum cercetătorul în fața experimentelor sale. În schimb, dacă admitem că toate aceste «proiecții», toate aceste «asocieri», toate aceste «transferuri» se întemeiază pe un anume caracter intrinsec al obiectului, atunci «lumea umană» încetează de a mai fi o metaforă pentru a redeveni ceea ce este ea de fapt, adică mediul și oarecum *patria* gândurilor noastre. Subiectul care percepe încetează de a mai fi un subiect gândind «acosmic», iar acțiunea, sentimentul, voința rămân de explorat ca modalități originale de a

consacra un obiect, deoarece «un obiect pare atrăgător sau respingător, mai înainte de a apărea negru sau albastru, circular sau pătrat».[14] Dar, făcând din lumea culturală o iluzie, deşi ea este hrana existenţei noastre, empirismul nu deformează numai experienţa. Lumea naturală la rândul ei este desfigurată, şi din aceleaşi motive. Noi nu reproşăm empirismului faptul că a considerat lumea naturală drept prima temă a analizei sale. Căci este foarte adevărat că orice obiect cultural trimite la un fond de natură pe baza căruia a apărut şi care, de altfel, poate fi confuz şi îndepărtat. Percepţia noastră presimte îndărătul tabloului prezenţa apropiată a pânzei, îndărătul monumentului pe cea a cimentului care se macină, îndărătul personajului pe cea a actorului care se osteneşte. Dar natura despre care vorbeşte empirismul este o sumă de stimuli şi de calităţi. Este absurd să pretinzi despre această natură că ar fi, măcar şi în intenţie, obiectul prim al percepţiei noastre: ea este ulterioară experienţei obiectelor culturale şi mai degrabă este una dintre ele. Am avea aşadar de redescoperit şi lumea naturală şi modul său de existenţă, care nu se confundă cu cel al obiectului ştiinţific. Fie că fondul continuă sub figură, fie că ar fi *văzut* sub figură, deşi ea totuşi îl acoperă, acest fenomen, care cuprinde întreaga problemă a *prezenţei* obiectului, este şi el ascuns de către filosofia empiristă care tratează ca invizibilă această parte a fondului, în baza unei definiţii fiziologice a vederii, şi o rezumă la condiţia de simplă calitate senzorială prin faptul că o presupune ca dată de o imagine, adică de o senzaţie estompată. Generalizând, obiectele reale care nu fac parte din câmpul nostru vizual nu mai pot fi prezente pentru noi decât prin intermediul unor imagini şi de aceea ele sunt doar «posibilităţi permanente ale senzaţiilor». Dacă părăsim postulatul empirist al priorităţii conţinuturilor, suntem liberi să recunoaştem modul unic de existenţă al obiectului în spatele nostru. Copilul isteric care se întoarce «ca să vadă dacă în spatele lui lumea mai există încă»[15] nu duce lipsă de imagini, dar pentru el lumea percepută şi-a pierdut structura originală care, pentru omul normal, face ca aspectele ascunse să fie tot atât de

[14] Koffka, *The Growth of the Mind*, p. 320.
[15] Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 85.

sigure precum cele vizibile. Punând laolaltă atomi fizici, empirismul poate totdeauna să construiască echivalenți apropiați ai tuturor acestor structuri. Dar, în capitolele următoare, inventarul lumii percepute îl va face să apară tot mai mult ca un fel de orbire mentală și ca sistemul cel mai puțin apt să epuizeze experiența dezvăluită, în timp ce reflecția îi înțelege adevărul subordonat punându-l la locul său.

III. «Atenţia» şi «judecata»

Discuţia privind prejudecăţile clasice s-a purtat până în acest moment împotriva empirismului. În realitate, nu era vizat numai empirismul. Trebuie acum să arătăm că şi antiteza sa intelectualistă se plasează pe acelaşi teren. Şi unul şi celălalt iau ca obiect de analiză lumea obiectivă, care nu este primordială nici ca timp, nici ca sens; şi unul şi celălalt sunt incapabili să exprime modalitatea specifică în care conştiinţa perceptivă să îşi constituie propriul obiect. Amândouă păstrează o distanţă faţă de percepţie, în loc să facă corp comun cu ea.

Am putea demonstra acest lucru studiind istoria conceptului de atenţie. Pentru empirism, el se deduce din «ipoteza de constanţă», adică, aşa cum am explicat anterior, din prioritatea lumii obiective. Chiar dacă ceea ce percepem nu răspunde proprietăţilor obiective ale stimulului, ipoteza de constanţă ne obligă să admitem că «senzaţiile normale» există deja acolo. Aşadar, ele trebuie să fie neobservate şi vom numi atenţie funcţia care le revelează, aşa cum un reflector scoate la lumină obiecte preexistente aflate în umbră. Dar actul atenţiei nu creează nimic şi, cum spunea cu aproximaţie Malebranche, un miracol natural face să ţâşnească tocmai percepţiile sau ideile în stare să răspundă întrebărilor pe care ni le puneam. Deoarece acel *Bemerken* sau *take notice* nu este cauza eficace a ideilor a căror apariţie o determină, la fel se petrece cu toate actele de atenţie, la fel cum lumina reflectorului este aceeaşi, oricare ar fi peisajul luminat. Atenţia este, aşadar, o putere generală şi necondiţionată, în sensul că în orice clipă se poate îndrepta spre toate conţinuturile conştiinţei, indiferent care ar fi ele. Pretutindeni sterilă, ea nu ar fi nicăieri *interesată* în nici o privinţă. Pentru a o reînnoda la viaţa conştiinţei, ar trebui să arătăm cum anume o percepţie trezeşte atenţia, şi mai apoi cum atenţia o dezvoltă şi o îmbogăţeşte. Ar trebui să descriem o conexiune internă şi empi-

rismul nu dispune decât de conexiuni externe, nu poate decât să alăture stări de conștiință. De îndată ce i se dă dreptul la o inițiativă – căci aceasta este rațiunea de a fi a unei teorii a atenției –, subiectul empirist nu poate primi decât o libertate absolută. Dimpotrivă, intelectualismul pornește de la fecunditatea atenției: de vreme ce sunt conștient că prin ea obțin adevărul obiectului, ea nu face să se succeadă la întâmplare un tablou după altul. Noua înfățișare a obiectului o subordonează pe cea veche și exprimă tot ce voia aceasta să spună. Ceara este încă de la bun început un fragment de materie cu suprafața flexibilă și variabilă; pur și simplu știu acest lucru, limpede sau confuz «după cum atenția mea se îndreaptă mai mult sau mai puțin spre lucrurile care există în ea sau din care este ea alcătuită»[1]. Deoarece în atenție verific o explicație lămuritoare a obiectului, trebuie ca obiectul perceput să cuprindă deja în sine structura inteligibilă pe care o emană. Dacă conștiința descoperă un cerc geometric în fizionomia circulară a unei farfurii, aceasta se datorează faptului că ea îl introdusese deja acolo. Pentru a intra în posesia unei cunoașteri atente, cercului îi este de ajuns să-și revină, în sensul în care se spune despre un om leșinat că și-a revenit în simțiri. Reciproc, percepția neatentă sau delirantă este un fel de atipeală. Ea nu poate să se definească decât prin negații, obiectul său nu are consistență, singurele obiecte despre care putem vorbi sunt cele ale conștiinței treze. Avem cu noi un principiu constant de distragere a atenției și de ametire – corpul nostru. Dar corpul nostru nu are puterea de a ne face să vedem ceea ce nu există; poate doar să ne facă să credem că vedem. Aflată la orizont, luna nu este și nici nu se vede mai amplă decât la zenit: dacă o privim cu atenție, de exemplu printr-un tub de carton sau printr-o lunetă, observăm că diametrul ei aparent rămâne constant.[2] Percepția neatentă nu conține nimic în plus, ba chiar nimic altceva decât percepția atentă. Astfel, filosofia nu ține cont de un prestigiu al aparenței. Sunt la dispoziția oricui atât conștiința pură și eliberată de obstacolele pe care a consimțit să și le creeze, cât și lumea adevărată fără vreo interferență a reveriei. Nu trebuie să analizăm actul atenției ca pe o trecere de la confuzie la claritate, deoarece confuzia nu înseamnă nimic. Conștiința nu începe să

[1] *II-e Méditation.* AT, IX, p. 25.
[2] Alain, *Système des Beaux-Arts,* p. 343.

existe decât prin determinarea unui obiect şi chiar şi nălucirile unei «experienţe interne» nu sunt cu putinţă decât printr-un împrumut de la experienţa externă. Aşadar nu există viaţă privată a conştiinţei şi conştiinţa nu are ca obstacol decât haosul, care nu este nimic. Dar, într-o conştiinţă care organizează totul sau care, mai degrabă, posedă veşnic structura inteligibilă a tuturor obiectelor, precum şi în conştiinţa empiristă care nu organizează nimic, atenţia rămâne o forţă abstractă, ineficientă, deoarece nu are nimic de-a face cu ele. Conştiinţa nu este mai puţin intim legată de obiectele faţă de care nu manifestă nici un interes decât faţă de cele de care se arată interesată şi plusul de claritate al actului atenţiei nu inaugurează nici un raport nou. El redevine o lumină care nu se diversifică o dată cu obiectele pe care le iluminează şi încă o dată înlocuim cu acte vide ale atenţiei «modelele şi direcţiile specifice ale atenţiei».[3] Apoi, actul atenţiei este necondiţionat, pentru că are la dispoziţie toate obiectele, oricare ar fi ele. Tot astfel cum acel *Bemerken* al empiriştilor era necondiţionat deoarece toate obiectele îi erau transcendentale. Cum oare ar putea un anume obiect actual, prezent să excite un act de atenţie, de vreme ce conştiinţa le are pe toate? Empirismului îi lipsea conexiunea internă a obiectului şi a actului pe care el îl declanşează. Intelectualismului îi lipseşte contingenţa oportunităţilor de gândire. În primul caz conştiinţa este prea săracă, în al doilea prea bogată ca să poată fi *suscitată* de vreun fenomen. Empirismul nu vede că avem nevoie să ştim acel ceva pe care îl căutăm, altminteri nici nu l-am căuta, iar intelectualismul nu vede că avem nevoie să nu ştim acel ceva pe care îl căutăm, altminteri, iarăşi, nu l-am căuta. Ambele sunt de acord în ce priveşte faptul că nici unul, nici celălalt nu sesizează conştiinţa *pe cale de a învăţa,* nu ţin cont de această ignoranţă circumscrisă, de această intenţie «vidă» încă, dar deja determinată, care este atenţia însăşi. Fie că atenţia obţine ceea ce caută printr-un miracol reînnoit mereu, fie că deţine dinainte lucrul căutat, în ambele situaţii alcătuirea obiectului este trecută sub tăcere. Fie că este o sumă de calităţi sau un sistem de relaţii, de îndată ce există trebuie să fie pur, transparent, impersonal şi nu imperfect, un adevăr pentru un moment din viaţa şi din ştiinţa mea, aşa cum

[3] Cassirer, *Philosophie der symbolishen Formen,* vol. III, Phänomenologie der Erkenntnis, p. 200.

se manifestă el conștiinței. Conștiința perceptivă este confundată cu formele exacte ale conștiinței științifice și nedeterminatul nu intră în definiția spiritului. În ciuda intențiilor intelectualismului, cele două doctrine au în comun această idee că atenția nu creează nimic, deoarece o lume de impresii în sine sau un univers de gândire determinată sunt în mod egal scoase de sub acțiunea spiritului.

În opoziție cu această concepție despre un subiect trândav, la psihologi analiza atenției dobândește valoarea unei luări de conștiință și critica «ipotezei de constanță» se aprofundează într-o critică a credinței dogmatice a «lumii» considerate ca realitate în sine de către empirism și ca sfârșit imanent al conștiinței de către intelectualism. Atenția presupune, mai întâi, o transformare a câmpului mental, o nouă modalitate pentru conștiință de a fi prezentă în obiectele sale. Fie dat actul de atenție prin care precizez amplasarea unui punct al corpului meu care îmi este atins. Analiza anumitor tulburări de origine centrală care fac imposibilă localizarea dă la iveală operațiunea profundă a conștiinței. Head vorbea pe scurt de o «scădere locală a atenției». În fapt, nu este vorba nici despre distrugerea uneia sau a mai multor «simptome locale», nici despre sincopa unei forțe secundare de percepere. Starea inițială a tulburării este o dezagregare a câmpului senzorial care nu mai rămâne fix în timp ce subiectul percepe, se mișcă urmând mișcările de explorare și se retrasează în timp ce îl investigăm.[4] *O amplasare vagă* – acest fenomen contradictoriu pune în evidență un spațiu preobiectiv cu un mare grad de extensiune – deoarece mai multe puncte ale corpului atinse laolaltă nu sunt confundate de către subiect –, dar care nu are încă o poziție univocă, deoarece de la o percepție la cealaltă nu subzistă nici un cadru spațial fix. Așadar, prima operațiune a atenției este crearea unui *câmp,* perceptiv sau mental, pe care îl putem «domina» *(Übershauen),* în care să fie posibile mișcări ale organului explorator sau evoluții ale gândirii, fără ca, la limită, conștiința să-și piardă experiența dobândită sau să se piardă pe ea însăși în transformările pe care le provoacă. Poziția exactă a punctului atins va fi invarianta impresiilor senzoriale diferite pe care le am conform cu orientarea mem-

[4] J. Stein, *Über die Veränderungen der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen,* pp. 362 și 383.

brelor mele sau a corpului; actul de atenție poate să fixeze și să obiectiveze această invariantă pentru că și-a luat o distanță față de schimbările aparenței. Așadar, atenția nu există ca o activitate generală și formală.[5] În fiecare situație există o anumită libertate ce trebuie dobândită, un anume spațiu mental ce trebuie menajat. Rămâne să facem să apară însuși obiectul atenției. Este vorba aici de o creație, în sensul propriu al cuvântului. De exemplu, se știe de mult că, în timpul primelor nouă luni de viață, copiii nu deosebesc decât global domeniul colorat de cel acromatic; ulterior, porțiunile colorate se articulează în nuanțe «calde» și nuanțe «reci»; în cele din urmă se ajunge la detaliile de culoare. Dar psihologii[6] admiteau că doar neștiința sau confuzia denumirilor de culoare îl împiedică pe copil să le distingă. Copilul trebuia desigur să vadă culoarea verde acolo unde *ea se găsește* și nu mai avea nevoie decât să fie atent și să-și perceapă propriile fenomene. Psihologii nu izbutiseră să-și reprezinte o lume în care culorile să fie nedeterminate, sau o culoare care să nu fie o calitate precisă. În schimb, critica acestor prejudecăți îngăduie să percepem lumea culorilor ca o organizare secundară, întemeiată pe o serie de distincții «fizionomice»: distincția nuanțelor «calde» de cele «reci», distincția «coloratului» de «non-colorat». Aceste fenomene care țin loc de culoare la copil nu pot fi comparate cu nici o calitate determinată și, la fel, culorile «stranii» ale unui bolnav nu pot fi identificate cu nici una dintre culorile spectrului. Prima percepere a culorilor propriu-zise reprezintă o schimbare de structură a conștiinței[7], instaurarea unei noi dimensiuni a experienței, manifestarea unui *a priori*. Or, tocmai după modelul acestor acte originare trebuie concepută atenția, deoarece o atenție secundă, care s-ar limita să reamintească cunoștințe deja dobândite, ne-ar trimite înapoi la actul de dobândire a lor. A fi atent înseamnă nu numai a ilumina din nou date preexistente, ci a realiza în ele o articulare nouă luându-le drept *figuri*[8]. Ele nu sunt pre-formate decât ca *orizonturi,* ele alcătuiesc cu adevărat noi teritorii în lumea globală. Tocmai struc-

[5] E. Rubin, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit.*

[6] Cf. de exemplu Peters, *Zur Entwickelung der Farbenwahrnehmung,* pp. 152–153.

[7] Koehler, *Über unbemerkte Empfindungen...*, p. 52.

[8] Koffka, *Perception,* pp. 561 și următoarele.

tura originală pe care o aduc face să apară identitatea obiectului înainte și după actul de atenție. Abia după ce a fost dobândită culoarea-calitate, și numai mulțumită ei, datele anterioare pot apărea ca pregătiri ale calității. Abia după ce a fost dobândită ideea de ecuație, egalitățile aritmetice pot apărea ca varietăți ale aceleiași ecuații. Tocmai prin răsturnarea datelor actul de atenție se leagă de actele anterioare și astfel, din aproape în aproape, se construiește unitatea conștiinței, printr-o «sinteză de tranziție». Miracolul pe care îl produce conștiința este apariția, datorită atenției, a unor fenomene care să restabilească unitatea obiectului într-o nouă dimensiune, în momentul când acestea sparg unitatea. Astfel, atenția nu este nici o asociere de imagini, nici reîntoarcerea la sine a unei gândiri deja stăpâne pe obiectele sale, ci este alcătuirea activă a unui obiect nou care explicitează și tematizează ceea ce până în acel moment nu era oferit decât cu titlu de orizont nedeterminat. În timp ce pune în acțiune atenția, obiectul este în orice clipă reobservat și pus din nou în subordonarea ei. El nu suscită «evenimentul gnoseologic» care îl va transforma decât prin sensul încă ambiguu pe care i-l oferă spre determinare, chiar dacă este «motivul»[9] și nu cauza acestuia. Dar cel puțin actul de atenție este înrădăcinat în viața conștiinței și înțelegem în cele din urmă că ea iese din libertatea sa de indiferență pentru a-și da un obiect actual. Această trecere de la nedeterminat la determinat, această reluare clipă de clipă a propriei sale istorii în unitatea unui sens nou este gândirea însăși. «Lucrarea spiritului nu există decât în act.»[10] Rezultatul actului de atenție nu se află în începutul său. Dacă luna la orizont nu-mi pare mai mare decât la zenit, atunci când o privesc prin lunetă sau printr-un tub de carton, nu se poate trage de aici concluzia[11] că, privită cu ochiul liber, aspectul ei este invariabil. Empirismul nu crede acest lucru pentru că el nu se ocupă de ceea ce se vede, ci de ceea ce trebuie să se vadă conform cu imaginea retiniană. Intelectualismul crede acest lucru pentru că el descrie percepția faptului conform cu datele percepției «analitice» și atente în care luna își recapătă în fapt *adevăratul* său diametru

[9] E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, p. 35 și următoarele.

[10] Valéry, Introduction à la poétique, p. 40.

[11] Așa cum face Alain, *Système des Beaux-Arts*, p. 343.

aparent. Lumea exactă, în întregime determinată, este încă o dată pusă mai înainte, nu drept cauză a percepțiilor noastre, desigur, ci drept sfârșitul lor imanent. Dacă lumea trebuie să fie posibilă, se cuvine să fie implicată în prima schiță de conștiință, după cum afirmă cu atâta tărie deducția transcendentală.[12] Și de aceea luna nu trebuie să apară niciodată mai mare decât este la orizont. Dimpotrivă, reflecția psihologică ne constrânge să reașezăm lumea în leagănul său de conștiință, să ne întrebăm cum este posibilă ideea de lume sau de adevăr exact și să căutăm în ea prima izbucnire a conștiinței. Când privesc cu ochiul liber, într-o atitudine naturală, părțile câmpului acționează unele asupra celorlalte și *motivează* această lună uriașă aflată la orizont, această mărime nemăsurată care, totuși, este o mărime. Trebuie să punem conștiința în prezența vieții sale nereflectate în lucruri și să o trezim la propria sa istorie pe care a uitat-o – aici se află adevăratul rol al reflecției filosofice și numai astfel putem ajunge la o teorie adevărată a atenției.

Intelectualismul își propune să descopere prin reflecție structura percepției, în loc să o explice prin jocul combinat al forțelor asociative și ale atenției; dar privirea sa asupra percepției încă nu este directă. Vom vedea aceasta mai bine examinând rolul pe care îl joacă în analiza sa noțiunea de *raționament.* Raționamentul este adesea introdus drept *ceea ce lipsește senzației pentru a face posibilă o percepție.* Senzația nu mai este presupusă ca element real al conștiinței. Dar când vrem să conturăm structura percepției, o facem parcurgând linia punctată trasată de senzații. Analiza este dominată de această rațiune empiristă, deși ea nu este socotită decât ca limită a conștiinței și nu servește decât pentru a manifesta o forță de legătură al cărei opus este. Intelectualismul trăiește din respingerea empirismului și raționamentul are frecvent, în cadrul său, funcția de a anula posibila dispersie a senzațiilor.[13] Analiza

[12] În paginile următoare vom vedea mai limpede din ce punct de vedere filosofia kantiană este o filosofie «mundană» și dogmatică, pentru a folosi termenii lui Husserl. Cf. Fink, *Die phänomenologishe Philosophie Husserls in der gegenwärting Kritik,* pp. 531 și următoarele.

[13] «Natura lui Hume avea nevoie de o rațiune kantiană (...) și omul lui Hobbes avea nevoie de o rațiune practică kantiană, dacă trebuiau, și una și celălalt, să se apropie de experiența naturală efectivă". Scheler, *Der Formalismus in der Ethik,* p. 62.

reflexivă se instaurează împingând până la ultimele consecințe tezele realiste și empiriste și demonstrând antiteza prin reducere la absurd. Dar, în această reducere la absurd, nu se stabilește în mod necesar un contract cu operațiunile efective ale conștiinței. Este posibil ca, dacă pleacă în mod ideal de la o intuiție oarbă, teoria percepției să ajungă prin compensație la un concept vid, și ca raționamentul, contraponderea senzației pure, să recadă la o funcție generală de legătură indiferentă față de obiectele sale sau chiar să redevină o forță psihică ce poate fi descoperită prin efectele sale. Celebra analiză a bucății de ceară sare de la calități precum mirosul, culoarea și gustul, la forța unei infinități de forme și de poziții care se află dincolo de obiectul perceput și nu definește decât ceara fizicianului. Din punctul de vedere al percepției, ceara nu mai există când au dispărut toate proprietățile ei sensibile, și doar știința mai presupune acolo o anumită materie care se conservă. Ceara «percepută» prin ea însăși, cu modalitatea ei specifică de a exista, permanența ei care nu este încă identitatea exactă a științei, «orizontul ei interior»[14] de variație posibil conform formei și mărimii ei, culoarea mată care îi anunță moliciunea, moliciunea ei care anunță un zgomot surd când o voi lovi, în fine structura perceptivă a obiectului – toate acestea le pierdem din vedere deoarece trebuie determinări de ordin predicativ pentru a lega calități întru totul obiective și închise în ele însele. Oamenii pe care îi văd la o fereastră sunt ascunși de pălăriile și paltoanele lor și imaginea lor nu se poate înfățișa pe retina mea. Așadar eu nu îi văd, ci raționez că sunt acolo.[15] Odată definită vederea în manieră empiristă ca posesie a unei calități înscrise pe corp de către stimul[16],

[14] Cf. Husserl, *Erfahrung und Urteil,* p. 172.

[15] Descartes, *I-e Méditation.* „... Spun că văd oameni, tot așa cum spun că văd ceara; și totuși, ce văd oare eu de la fereastră, dacă nu pălării și paltoane care pot acoperi spectre sau simulacre de oameni care nu se mișcă decât pe arcuri? Raționez însă că sunt oameni adevărați ...". AT, IX, p. 25.

[16] „Și în acest caz, relieful pare a sări în ochi; totuși el este delimitat de o înfățișare aparentă care nu seamănă nicidecum cu un relief, adică există o diferență între înfățișarea aparentă a aceluiași obiect pentru fiecare din ochii noștri." Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions,* p. 19. De altfel (*ibid.*, p. 17), Alain trimite la *Optique phisiologique* a lui Helmholtz unde este subînțeleasă ipoteza de constanță și judecata intervine doar pentru a suplini lacunele explicației fiziologice. Cf. de asemenea *ibid.,* p. 23: „Este destul de

cea mai neînsemnată iluzie este suficientă pentru a stabili că percepţia este o judecată raţională[17], deoarece ea atribuie obiectului proprietăţi pe care acesta nu le are pe retina mea. De vreme ce am doi ochi, ar trebui să văd obiectul dublu, dar eu nu percep decât unul, deoarece, cu ajutorul celor două imagini eu construiesc ideea unui obiect unic aflat la distanţă.[18] Percepţia devine o «interpretare» a semnelor pe care ni le furnizează sensibilitatea potrivit cu *stimulii* corporali[19], «o ipoteză» pe care o face gândirea „pentru a-şi explica impresiile".[20] Dar şi raţionamentul, introdus pentru a explica excesul percepţiei asupra impresiilor retiniene, în loc de a fi chiar actul de percepere observat din interior de către o reflecţie autentică, redevine un simplu «factor" al percepţiei, însărcinat să furnizeze ceea ce nu furnizează corpul. Astfel, gândirea raţională, în loc să fie o activitate transcendentală, redevine

---

evident că vederea ne prezintă acest orizont al pădurii nu îndepărtat ci albăstriu, datorită interpunerii straturilor de aer." Acest lucru este de la sine înţeles dacă definim vederea prin stimulul ei corporal sau prin posesia unei calităţi, căci astfel ea ne poate da „albastrul" şi nu „distanţa", care este un raport. Dar acest lucru nu este *evident* în sensul propriu, adică atestat de conştiinţă. Conştiinţa se miră să descopere în perceperea distanţei relaţii anterioare oricărei estimări, oricărui calcul, oricărei concluzii.

[17] „Ceea ce dovedeşte faptul că judec este că pictorii ştiu bine să-mi ofere această percepţie a unui munte îndepărtat imitând aparenţele pe o pânză." Alain, *ibid.*, p. 14.

[18] „Vedem obiectele duble deoarece avem doi ochi, dar nu luăm aminte la aceste imagini duble decât pentru a obţine cunoştinţe despre distanţa sau relieful obiectului unic pe care îl percepem prin intermediul acestor imagini." Lagneau, *Célèbres Leçons,* p. 105. Şi, în general: „Mai întâi trebuie să căutăm care sunt senzaţiile elementare care aparţin naturii spiritului uman; corpul omenesc ne reprezintă această natură." *Ibid.,* p. 75. „Am cunoscut pe cineva – spune Alain – care nu voia să admită că cei doi ochi ai noştri ne prezintă două imagini ale fiecărui obiect; este însă de ajuns să ne fixăm privirea asupra unui obiect destul de apropiat, bunăoară un creion, pentru ca imaginile obiectelor îndepărtate să se dedubleze pe dată" (*Quatre-vingt-un chapitres,* pp. 23–24). Acest fapt nu dovedeşte că imaginile au fost duble încă dinainte. Recunoaştem aici prejudecata legii de constanţă care cere ca fenomenele corespunzătoare impresiilor corporale să fie date chiar şi acolo unde nu le contestă nimeni.

[19] „Percepţia este o interpretare a intuiţiei primitive, interpretare în aparenţă nemijlocită, dar în realitate dobândită prin obişnuinţă, corectată prin raţionament (...)", Lagneau, *Célèbres Leçons,* p. 158.

[20] *Id., ibid.,* p. 160.

doar o activitate logică de concluzionare.[21] În felul acesta suntem scoși din reflecție și construim percepția, în loc să-i dezvăluim propria funcționare; încă o dată ratăm operațiunea primordială care impregnează sensibilul cu un sens și care presupune orice meditație logică drept cauzalitate psihologică. Rezultă că analiza intelectualistă face de neînțeles fenomenele perceptive pe care are datoria să le elucideze. În timp ce raționamentul își pierde funcția constitutivă și devine un principiu explicativ, cuvintele «a vedea», «a auzi», «a simți» își pierd orice semnificație, deoarece cea mai mică percepție senzorială depășește impresia pură și intră astfel la rubrica generală de «raționament», «judecată». Experiența comună face o deosebire netă între a simți și a judeca rațional. Pentru ea, judecata este o luare de atitudine, vizează să cunosc ceva valabil pentru mine însumi, în toate momentele vieții mele, și pentru celelalte minți existente sau posibile; dimpotrivă, a simți înseamnă să te încrezi în aparență fără a căuta să o stăpânești și să-i știi adevărul. În intelectualism această deosebire se estompează, deoarece gândirea rațională există peste tot unde nu există senzație pură, adică pretutindeni. Deci, mărturia fenomenelor ar fi respinsă pretutindeni. O cutie mare de carton nu ar părea mai grea decât o cutie mică făcută din același carton și, menținându-mă la nivelul fenomenelor, aș spune că o *simt* mai dinainte atârnându-mi grea în mână. Dar intelectualismul delimitează actul de a simți prin acțiunea unui stimul real asupra corpului meu. Cum, în exemplul de mai sus, aceasta nu există, va trebui deci să spunem că cutia nu este simțită, ci judecată ca fiind mai grea. Acest exemplu, care părea făcut pentru a arăta aspectul sensibil al iluziei, folosește, dimpotrivă, ca să arate că nu există cunoaștere sensibilă și că simțim așa cum judecăm.[22] Un cub desenat pe o hârtie își schimbă înfățișarea după cum este văzut dintr-o latură și de deasupra sau din cealaltă latură și de dedesubt. Chiar dacă *știu* că poate fi văzut în două feluri, se întâmplă ca figura să refuze să-și schimbe structura și ca actul meu de cunoaștere să trebuiască să-și aștepte împlinirea intuitivă. Și în acest caz s-ar cuveni să tragem concluzia că a judeca

[21] Cf., de exemplu, Alain, *Quatre-vingt-un chapitres*, p. 15: relieful este „gândit, conchis, judecat sau oricum am vrea să spunem."

[22] Alain, *Quatre-vingt-un chapitres*, p. 18.

nu înseamnă a percepe. Dar alternativa senzație-judecată ne obligă să spunem că modificarea figurii, nedepinzând de «elemente sensibile» care, ca şi stimulii, rămân constante, nu poate depinde decât de o modificare în interpretare şi că în cele din urmă, «concepția spiritului modifică percepția însăşi»[23], iar «aparența prinde formă şi sens la comandă».[24] Or, dacă vedem ceea ce judecăm, cum oare să distingem percepția adevărată de percepția falsă? Cum oare am mai putea spune despre aceasta că halucinantul sau nebunul «cred că văd ceea ce nu văd nicicum»?[25] Unde anume ar mai fi diferența între «a vedea» şi «a crede că vedem»? Dacă răspundem că omul sănătos judecă doar după semne suficiente şi pe baza unui material îndestulător – adică, deci, că există o diferență între judecata motivată a percepției adevărate şi judecata vidă a percepției false – şi de vreme ce diferența nu se află în forma judecății ci în textul sensibil pe care îl redactează, atunci a percepe în sensul plin al cuvântului, care se opune lui a imagina, nu înseamnă a judeca, ci a sesiza un sens imanent domeniului sensibil mai înaintea oricărei judecăți. Fenomenul percepției adevărate oferă aşadar o semnificație inerentă semnelor şi pentru care judecata nu este decât o formă de expresie facultativă. Intelectualismul nu poate să facă să se înțeleagă nici acest fenomen, nici forma mimetică pe care i-o conferă iluzia. În linii mai generale, el este orb față de lumea existenței şi a coexistenței obiectelor percepute, față de viața care traversează câmpul vizual şi îi relaționează în taină părțile. În iluzia lui Zöllner, eu «văd» liniile principale înclinate una către cealaltă. Intelectualismul rezumă fenomenul la o simplă eroare de percepție: totul provine din faptul că fac să intervină liniile auxiliare şi raportul lor cu liniile principale, în loc să compar liniile principale însele. În fond, mă înşel în privința dispunerii lor şi compar cele două ansambluri, în loc să compar doar elementele principale.[26] Ar mai rămâne de ştiut de ce mă înşel în privința dispunerii elementelor. Ar trebui să se impună o întrebare: cum se face că în iluzia lui Zöllner este atât de greu să comparăm în mod izolat dreptele însele care trebuie să fie compa-

[23] Lagneau, *Célèbres Leçons*, pp. 132 şi 128.
[24] Alain, *Ibid.*, p. 32.
[25] Montaigne, citat de Alain, *Système des Beaux-Arts*, p. 15.
[26] Cf. de exemplu Lagneau, *Célèbres Leçons*, p. 134.

rate conform cu dispunerea dată? De ce refuză ele să se lase separate de liniile auxiliare?[27] S-ar cuveni să recunoaștem că, primind liniile auxiliare, liniile principale au încetat să mai fie paralele, că au pierdut acest sens pentru a dobândi un altul, că liniile auxiliare introduse în figură au o semnificație nouă pe care o poartă de acum înainte și care nu mai poate fi detașată.[28] Tocmai această semnificație aderentă figurii, această transformare a fenomenului motivează judecata falsă și sunt, ca să zicem așa, *în spatele* ei. În același timp, tot ea dă un sens cuvântului «a vedea» dincolo de judecată, dincolo de calitate și de impresie, și face să reapară problema percepției. Dacă suntem de acord să numim judecată orice percepere a unui raport și să rezervăm denumirea de percepție vizuală pentru impresia punctuală, atunci este sigur că iluzia este o judecată. Dar acest tip de analiză presupune, cel puțin în mod ideal, un nivel de impresie senzorială în care liniile principale să fie paralele așa cum sunt ele în lume – adică în mediul pe care îl constituim prin măsurători –, precum și o operațiune secundară care modifică impresiile făcând să intervină liniile secundare și care, astfel, falsifică raportul liniilor principale. Or, prima etapă ține pur și simplu de conjectură și, o dată cu ea, la fel și judecata care duce la a doua etapă. Construim iluzia, nu o înțelegem. În acest sens foarte general și întru totul formal, judecata nu explică percepția adevărată sau falsă decât dacă se orientează după organizarea spontană și după configurația particulară a fenomenelor. Este foarte adevărat că iluzia consistă în a angaja elementele principale ale figurii în relații auxiliare care rup paralelismul. Dar de ce îl rup? De ce două drepte, paralele până la un moment dat, încetează de a mai face pereche și sunt antrenate într-o poziție oblică de către elementele imediate înconjurătoare care li se adaugă? Totul se întâmplă ca și cum ele nu ar mai face parte din aceeași lume. Două drepte oblice veritabile se află în același spațiu, care

[27] Koehler, *Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, p. 69.

[28] Cf. Koffka, *Psychologie*, p. 533: „Suntem ispitiți să spunem: latura unui dreptunghi este totuși o linie. Dar, ca fenomen și totodată ca element funcțional, o linie este altceva decât latura unui dreptunghi. Pentru a ne limita la o singură caracteristică, latura unui dreptunghi are o față interioară și o față exterioară, în timp ce o linie izolată are două fețe absolut echivalente."

este spațiul obiectiv. Dar, în fapt, aceste drepte nu se înclină una asupra celeilalte; este cu neputință să le *vedem* oblice dacă le fixăm cu privirea. Abia când nu le mai privim ele tind tacit către acest nou raport. Dincolo de raporturile obiective, aici se găsește o sintaxă perceptivă care se articulează după reguli proprii ei: ruperea vechilor relații și instaurarea unor relații noi, judecata nu exprimă decât rezultatul acestei operațiuni profunde și sunt consecința lor ultimă. Fie ea falsă sau adevărată, numai așa trebuie să se constituie percepția pentru a fi posibilă o predicție. Este adevărat că distanța față de un obiect sau față de relieful său nu este o proprietate a obiectului, așa cum este culoarea sau greutatea sa. Este adevărat că tocmai relațiile inserate într-o configurație de ansamblu învăluie greutatea și culoarea însele. Dar nu este adevărat că această configurație ar fi construită de către o «inspecție a spiritului». Asta ar însemna să spunem că spiritul parcurge impresii izolate și descoperă din aproape în aproape sensul întregului, așa cum un cercetător determină necunoscutele în funcție de datele problemei. Or, în acest caz, datele problemei nu sunt anterioare rezolvării ei și percepția este tocmai acel act care, dintr-o dată, simultan cu constelația de date, creează sensul *pe care îl au* datele, dar și face ca *ele să aibă un sens.*

Este adevărat că aceste critici nu vizează decât începuturile analizei reflexive și intelectualismul ar putea răspunde că trebuie să vorbim mai întâi limbajul bunului-simț. Conceperea judecății ca forță psihică sau ca meditație logică și teoria percepției ca «interpretare» – acest intelectualism al psihologilor – nu sunt de fapt decât o contrapondere a empirismului, dar el pregătește o conștientizare veritabilă. Nu putem începe decât în atitudinea naturală, cu postulatele ei, până când dialectica internă a acestor postulate le va distruge. Odată înțeleasă percepția ca interpretare, senzația – care a servit drept punct de plecare – este definitiv depășită, deoarece întreaga conștiință perceptivă se află deja dincolo de ea. Senzația nu este simțită[29] și conștiința este mereu conștiință a unui obiect. Ajungem la senzație atunci când, reflectând asupra percepțiilor noastre, vrem să exprimăm că ele nu sunt în mod absolut opera noastră. Senzația pură, definită de acțiunea

[29] „La drept vorbind, impresia pură este concepută și nu simțită." Lagneau, *Célèbres Leçons,* p. 119.

stimulilor asupra trupului nostru, este «efectul ultim» al cunoașterii, în particular al cunoașterii științifice, și doar printr-o iluzie, de altminteri firească, noi o așezăm la început și o considerăm anterioară cunoașterii. Ea reprezintă modalitatea necesară și în mod necesar înșelătoare în care spiritul își reprezintă propria istorie.[30] Ea aparține domeniului constituitului și nu spiritului care constituie. Depinde de lume sau de opinia ei ca percepția să poată apărea drept o interpretare. Din punct de vedere al conștiinței însăși, cum ar putea percepția să fie un raționament, de vreme ce nu există senzații care să îi poată sluji de premise, sau o interpretare, de vreme ce anterior ei nu există nimic de interpretat? O dată ce depășim astfel, cu ideea de senzație, pe cea a unei activități pur și simplu logice, dispar și obiecțiile pe care le ridicam mai adineaori. Ne vom întreba ce înseamnă a vedea sau a simți, ce anume distinge de concept această cunoaștere încă prinsă în obiectul său, inerentă până la un punct timpului și spațiului. Dar reflecția demonstrează că aici nu este nimic de înțeles. Este un fapt, o realitate că mă cred mai întâi înconjurat de corpul meu, prins în lume, situat aici și acum. Dar, când reflectez asupra lui, fiecare dintre aceste cuvinte este lipsit de sens și nu ridică nici o problemă: oare m-aș mai pricepe «înconjurat de corpul meu» dacă nu aș fi în el la fel ca și în mine, dacă n-aș gândi eu însumi acest raport spațial și nu aș scăpa astfel inerenței momentului când mi-o reprezint? Oare aș ști că mă aflu prins în lume și că sunt situat în ea, dacă aș fi fost realmente prins și situat în ea? M-aș mărgini atunci *să exist* unde mă aflu ca un lucru; de vreme ce știu unde mă aflu și mă văd pe mine însumi în mijlocul lucrurilor, aceasta înseamnă că sunt o conștiință, o ființă unică, individuală, care nu sălășluiește niciunde și poate, în intenție, să fie prezentă pretutindeni. Tot ceea ce ființează, există ca lucru sau conștiință și nu este cale de mijloc. Lucrul este într-un anumit loc, dar percepția nu este nicăieri, căci, dacă ar fi situată undeva, nu ar putea face *să existe pentru ele*

[30] „Când, prin cunoaștere științifică sau prin reflecție, am dobândit această noțiune, ni se pare că efectul ultim al cunoașterii, anume faptul că ea exprimă raportul dintre o ființă și celelalte, reprezintă în realitate începutul; dar aici este vorba despre o iluzie. Această idee de timp, prin intermediul căreia ne reprezentăm anterioritatea senzației prin raport la cunoaștere, este o construcție a spiritului." *Id., ibid.*

însele celelalte lucruri, deoarece ea s-ar afla în sine în felul în care o fac lucrurile. Aşadar percepţia este gândul, intenţia de a înţelege. Întruparea ei nu oferă nici o trăsătură pozitivă despre care ar trebui să dea seamă şi prezenţa ei ca individualitate metafizică nu înseamnă decât necunoaşterea de către ea însăşi a locului unde se află. Analiza reflexivă devine o doctrină pur regresivă, conform căreia percepţia reprezintă o înţelegere confuză, iar determinarea este o negaţie. Astfel ea suprimă toate problemele, cu excepţia uneia singure: cea a propriului său început. Finitudinea unei percepţii care, cum spunea Spinoza, îmi dă «consecinţe fără premise», încremenirea conştiinţei într-un punct de vedere, totul se rezumă la necunoaşterea mea de către mine însumi, la puterea mea întru totul negativă de a nu reflecta. Dar, la rândul ei, cum este posibilă această necunoaştere? Dacă aş răspunde că *nu este* niciodată ar însemna să mă suprim în ipostaza mea de filosof care caută. Nici o filosofie nu poate ignora problema finitudinii fără ameninţarea de a se ignora pe ea însăşi ca filosofie, nici o analiză a percepţiei nu poate ignora percepţia ca fenomen original fără ameninţarea de a se ignora pe ea însăşi ca analiză; iar gândirea infinită pe care am descoperit-o imanentă percepţiei nu ar fi punctul culminant al conştiinţei, ci, dimpotrivă, o formă de lipsă de conştiinţă. Mişcarea de reflecţie şi-ar depăşi scopul: ne-ar transporta dintr-o lume împietrită şi determinată către o conştiinţă fără fisură, în vreme ce obiectul perceput este animat de o viaţă secretă iar percepţia, ca unitate, se desface şi se reface fără încetare. Nu vom avea decât o esenţă arbitrară a conştiinţei atâta vreme cât nu vom fi urmat mişcarea efectivă prin care ea redevine stăpână în fiecare clipă pe demersurile sale, le contractă şi le fixează într-un obiect identificabil, trece încet încet de la «a vedea» la «a şti» şi obţine unitatea propriei sale vieţi. Nu vom atinge această dimensiune constitutivă dacă înlocuim printr-un subiect absolut transparent unitatea plenară a conştiinţei şi printr-o gândire eternă «arta ascunsă» care face să se ridice un sens în «profunzimile naturii». Conştientizarea intelectualistă nu merge până la această rădăcină plină de viaţă a percepţiei, deoarece ea caută condiţiile care o fac *posibilă* sau fără de care n-ar exista, în loc să dezvăluie operaţiunile care o fac *actuală* sau prin care se constituie. În percepţia efectivă, aflată în momentul naşterii, înaintea oricărui cuvânt, semnul sensibil şi semnificaţia sa nu sunt separabile nici chiar în mod ideal. Un

obiect este un organism de culori, mirosuri, sunete, aparențe tactile care se simbolizează și se modifică unele pe celelalte și se acordă unul cu celălalt conform unei logici reale pe care trebuie s-o explice știința și a cărei analiză ea este departe de a o fi terminat. În ceea ce privește această viață perceptivă, intelectualismul este insuficient fie prin lipsă, fie prin exces: el evocă drept limită calitățile multiple care nu sunt decât veșmântul obiectului și de aici trece la o conștiință a obiectului care i-ar stăpâni legea sau secretul și care, prin chiar acest fapt, și-ar scoate contingența din dezvoltarea experienței și stilul perceptiv din obiect. Această trecere de la teză la antiteză, această inversare a lui pentru cu contra, care este procedeul constant al intelectualismului, lasă să subziste fără vreo schimbare punctul de plecare al analizei; se pleca de la o lume în sine care acționa sub ochii noștri pentru a se lăsa văzută de noi, avem acum o conștiință sau o gândire a lumii, dar natura însăși a acestei lumi nu s-a schimbat: lumea este în continuare definită prin exterioritatea absolută a părților și doar dublată pe toată întinderea ei de o gândire care o poartă. Se trece de la o obiectivitate absolută la o subiectivitate absolută, dar această a doua idee valorează exact cât și prima și nu se susține decât împotriva ei, adică prin ea. Astfel înrudirea dintre intelectualism și empirism este una mai puțin vizibilă și mult mai profundă decât se crede. Ea nu se rezumă doar la definiția antropologică a senzației de care se folosesc și unul și celălalt, ci privește și faptul că ambele păstrează o atitudine naturală sau dogmatică, iar supraviețuirea senzației în intelectualism nu este decât un semn al acestui dogmatism. Intelectualismul acceptă ca absolut întemeiate ideea adevărului și ideea existenței în care se desăvârșește și la care se rezumă munca structurantă a conștiinței și pretinsa lui reflecție constă în a socoti drept forțe ale subiectului tot ceea ce este necesar pentru a ajunge la aceste idei. Aruncându-mă în lumea lucrurilor, atitudinea naturală îmi dă asigurarea că pot sesiza un «real» dincolo de aparențe și «adevăratul» dincolo de iluzie. Intelectualismul nu pune în discuție valoarea acestor noțiuni: nu este vorba decât de a conferi unui factor naturant universal puterea de a recunoaște chiar acest adevăr pe care realismul îl plasează cu naivitate într-o natură dată. Desigur, intelectualismul se prezintă de regulă ca o doctrină a științei și nu ca o doctrină a percepției; el crede că își întemeiază analiza pe dovada adevărului matematic

şi nu pe evidenţa naivă a lumii: *habemus ideam ueram.* În realitate însă, nu aş şti că am o idee adevărată dacă, prin memorie, nu aş putea relaţiona evidenţa prezentă cu cea a clipei scurse şi dacă, prin confruntarea limbajului, nu aş putea relaţiona evidenţa mea cu cea a celuilalt, în felul în care evidenţa lui Spinoza o presupune pe cea a amintirii şi a percepţiei. Dacă, dimpotrivă, vrem să întemeiem constituirea trecutului şi a celuilalt pe puterea mea de a recunoaşte adevărul intrinsec al ideii, suprimăm ideea celuilalt şi pe cea a lumii, dar fiindcă rămânem în atitudinea naturală care le ia drept date sigure şi folosim forţele certitudinii naive. Căci, aşa cum au văzut Descartes şi Pascal, niciodată nu pot coincide dintr-o dată cu gândirea pură care formulează o idee, fie ea şi simplă; gândirea mea clară şi distinctă se foloseşte mereu de gânduri deja formate de mine sau de celălalt şi se încrede în memoria mea, adică în *natura spiritului meu,* sau în memoria colectivităţii de oameni care gândesc, adică în *spiritul obiectiv.* A lua de bună că *avem* o idee adevărată înseamnă a da credit percepţiei fără spirit critic. Empirismul persista în credinţa irevocabilă în lume ca totalitate a evenimentelor spaţio-temporale şi trata conştiinţa ca pe un departament al acestei lumi. Analiza reflexivă se delimitează de lumea în sine, deoarece o constituie prin operaţiunile conştiinţei, dar această conştiinţă care constituie, în loc să fie observată direct, este constituită astfel încât să facă posibilă ideea unei fiinţe absolut determinate. Ea este corelativul unui univers, subiectul care posedă întru totul finisate toate conştiinţele a căror schiţă este cunoaşterea noastră efectivă. Presupunem că s-a produs *undeva* ceea ce pentru noi nu se află decât în intenţie: un sistem de gândire absolut adevărat, apt să coordoneze toate fenomenele, un geometru care dă seama de toate perspectivele, un obiect pur asupra căruia se deschid toate subiectivităţile. Nu mai trebuie nimic decât acest obiect absolut şi acest subiect divin pentru a îndepărta ameninţarea unui spirit malefic şi pentru a ne garanta posesia ideii adevărate. Or, există un act uman care dintr-o singură dată traversează toate îndoielile cu putinţă pentru a se instala ca adevăr plenar: acest act este percepţia, în sensul larg de cunoaştere a existenţelor. Când mă hotărăsc să percep această masă, contrag cu fermitate încetineala duratei scurse de când o privesc, ies din viaţa mea individuală observând obiectul ca obiect pentru toţi, reunesc aşadar experienţe concordante dar disjuncte şi împrăştiate în mai

multe puncte de timp și în mai multe temporalități. Noi nu reproșăm intelectualismului că se folosește, ci doar că se folosește în mod tacit de acest act decisiv care îndeplinește, în inima timpului, funcția eternității lui Spinoza, această «doxă originară»[31]. Există aici o putere de fapt, cum spunea Descartes, o evidență pur și simplu irezistibilă care reunește, sub invocarea unui adevăr absolut, fenomenele separate ale prezentului și ale trecutului meu, ale duratei mele și ale duratei celuilalt, dar care nu trebuie să fie ruptă de originile sale perceptive și nu trebuie izolată de «facticitatea» sa. Funcția filosofiei este să reașeze adevărul în câmpul experienței private de unde a provenit și să-i elucideze nașterea. Dacă, dimpotrivă, ne folosim de adevăr fără a-l lua drept temă, devenim incapabili de *a vedea* fenomenul percepției și lumea care se naște în ea prin ruperea unor experiențe separate, în fond *lumea* percepută într-un *univers* care nu este altceva decât această lume izolată de originile sale constitutive și devenită evidentă pentru că uităm originile. Astfel, intelectualismul lasă conștiința într-un raport de intimitate cu ființa absolută iar ideea însăși de lume în sine subzistă ca orizont sau ca fir conducător al analizei reflexive. Dubiul a întrerupt afirmațiile explicite care privesc lumea, dar nu schimbă nimic referitor la această prezență surdă a lumii care se sublimează în idealul adevărului absolut. Reflecția oferă o esență a conștiinței pe care o acceptăm dogmatic fără să ne mai întrebăm ce este o esență și nici dacă esența gândirii epuizează faptul gândirii. Ea pierde caracterul unei constatări și, de acum înainte, nu se mai poate pune problema descrierii fenomenelor: aparența perceptivă a iluziilor este respinsă ca iluzie a iluziilor, nu mai putem vedea ceea ce există, percepția vizuală însăși și experiența nu mai pot fi deosebite de concepție. De aici provine o filosofie în parte dualã, ce poate fi remarcată în întreaga doctrină a înțelegerii: se sare de la o viziune naturalistă, care exprimă condiția noastră de fapt, la o dimensiune transcendentală în care toate constrângerile sunt ridicate la rang de lege și niciodată nu trebuie să ne întrebăm cum oare același subiect este parte a lumii și principiu al lumii, deoarece constituitul nu există niciodată decât pentru constituent. În realitate, imaginea unei lumi constituite, în care eu împreună cu

[31] Husserl, *Erfahrung und Urteil*, de exemplu, p. 331.

corpul meu nu voi fi decât un obiect printre celelalte, şi ideea unei conştiinţe absolute care constituie nu sunt decât aparent în antiteză: amândouă exprimă de două ori o prejudecată privind un univers în sine perfect explicit. În loc să le alterneze pe amândouă ca adevărate în felul în care o face filosofia înţelegerii, o reflecţie autentică le respinge pe amândouă ca false.

E drept că, poate, denaturăm intelectualismul încă o dată. Când spunem că analiza reflexivă realizează prin anticipare întreaga cunoaştere cu putinţă deasupra cunoaşterii actuale, că închide reflecţia în propriile ei rezultate şi că anulează fenomenul finitudinii, poate că aici avem de a face cu o caricatură a intelectualismului, cu reflecţia conformă cu lumea, cu adevărul văzut de prizonierul din grotă care preferă umbrele cu care este obişnuit şi nu înţelege că ele provin din lumină. Poate că încă nu am înţeles adevărata funcţie a judecăţii în percepţie. Analiza bucăţii de ceară nu voia să spună că în spatele naturii stă ascunsă o motivaţie raţională, ci că motivaţia raţională este înrădăcinată în natură; «inspecţia spiritului» nu ar fi conceptul care coboară în natură, ci natura care se ridică la concept. Percepţia este o judecată, dar care îşi ignoră motivaţiile[32], ceea ce se rezumă la a afirma că obiectul perceput se oferă ca întreg şi ca unitate, înainte ca noi să fi observat în el legea inteligibilă, iar ceara nu este, la origine, o suprafaţă flexibilă şi maleabilă. Spunând că judecata naturală nu are «răgaz de a gândi şi de a lua în considerare orice motivaţii», Descartes lasă să se înţeleagă că, sub denumirea de judecată, el vizează constituirea unui sens al obiectului perceput care nu este anterior percepţiei însăşi şi pare a ieşi din el.[33] Pare contradictoriu să garantăm prin veridicitatea divină această cunoaştere vitală sau această «înclinaţie naturală» care ne indică uniunea sufletului cu trupul, pe când lumina naturală ne indică distincţia dintre ele, deoarece veridicitatea divină nu este nimic altceva decât claritatea intrinsecă a ideii sau nu poate, în orice caz, să autentifice decât gânduri

[32] „(...) constatam că judecăţile pe care aveam obiceiul să le fac despre aceste obiecte se formau în mine însumi mai înainte de a avea răgazul de a gândi şi de a lua în considerare orice motivaţii care să mă poată obliga să le fac." *VI-e Méditation,* AT IX, p. 60.

[33] „(...) mi se pare că învăţasem de la natură toate celelalte lucruri pe care le consideram ca având legătură cu obiectele simţurilor mele (...)." *Ibid.*

evidente. Dar poate că filosofia lui Descartes constă tocmai în asumarea acestei contradicții.[34] Când Descartes afirmă că puterea de înțelegere se recunoaște incapabilă de a cunoaște uniunea sufletului cu trupul și lasă vieții sarcina de a o cunoaște, acest fapt semnifică doar că actul de înțelegere se oferă ca reflecție asupra unui ireflectat pe care nu-l resoarbe nici de fapt, nici de drept. Când regăsesc structura inteligibilă a bucății de ceară, eu nu mă plasez într-o gândire absolută în raport cu care bucata de ceară ar fi doar un rezultat, nu o constitui, ci o re-constitui. «Judecata naturală» nu este altceva decât fenomenul pasivității. Totdeauna percepției îi va reveni sarcina de a cunoaște percepția. Reflecția nu se scoate niciodată pe sine în afara oricărui context, analiza percepției nu face să dispară actul percepției, individualitatea obiectului perceput și inerența conștiinței perceptive într-o temporalitate și într-o spațialitate. Reflecția nu este absolut transparentă pentru ea însăși, ea este mereu oferită sieși într-o *experiență* – în sensul kantian al cuvântului –, ea țâșnește mereu fără să știe ea însăși de unde țâșnește și mi se oferă mereu ca un dar al naturii. Dar, dacă descrierea ireflectatului rămâne valabilă după reflecție și a VI-a *Meditație* după a doua, în mod reciproc acest ireflectat nu ne este cunoscut decât prin reflecție și nu trebuie așezat în afara ei ca un termen ce nu poate fi cunoscut. Între eul care analizează percepția și eul care percepe există totdeauna o distanță. Dar, în actul concret al reflecției, eu depășesc această distanță, dovedesc în fapt că sunt capabil *să știu* ceea ce *percep,* domin practic discontinuitatea celor două Euri și, în cele din urmă, *cogito*-ul ar avea drept sens nu să dezvăluie un conștient universal sau să reducă percepția la înțelegere, ci să constate acest *fapt* al reflecției care domină și totodată menține opacitatea percepției. O astfel de identificare a rațiunii și a condiției umane ar fi conformă cu soluția cartezianã și putem susține că aici se află semnificația ultimă a cartezianismului. «Judecata naturală» a intelectualismului anticipează această judecată kantiană care face să se nască în obiectul

[34] „(...) fără să mi se pară că spiritul uman ar fi capabil să conceapă în mod distinct și simultan distincția între suflet și corp, precum și unitatea lor, deoarece pentru aceasta trebuie să le conceapă ca pe un singur lucru și, deși împreună, să le conceapă drept două – fapt care este contradictoriu." *A. Elisabeth,* 28 iunie 1643. AT III, p. 690 și următoarele.

individual propriul său sens şi nu i-l aduce de-a gata.[35] Cartezianismul şi kantianismul au văzut pe de-a-ntregul problema percepţiei care constă în aceea că este o cunoaştere *originară*. Există o percepţie empirică sau secundară, pe care o exersăm clipă de clipă şi care ne ascunde acest fenomen fundamental, deoarece este plină de cunoştinţe vechi şi, ca să spunem aşa, se joacă la suprafaţa fiinţei. Când privesc rapid obiectele care mă înconjoară pentru a mă poziţiona şi a mă orienta printre ele, abia dacă acced la înfăţişarea instantanee a lumii; identific aici uşa, dincolo fereastra, mai încolo masa, care nu sunt decât suporturile şi călăuzele unei identităţi practice orientate în altă parte şi care nu îmi sunt date decât ca semnificaţii. Dar când contemplu un obiect doar cu singura preocupare de a-l vedea existând şi dezvăluindu-şi sub ochii mei bogăţiile, atunci el încetează să mai fie o iluzie la un tip general şi îmi dau seama că fiecare percepţie, şi nu numai aceea a priveliştilor pe care le descopăr pentru prima dată, reîncepe pe cont propriu naşterea înţelegerii intelectuale şi are ceva dintr-o descoperire genială: pentru a recunoaşte copacul ca pe un copac trebuie ca, peste această semnificaţie deja dobândită, aranjarea de moment a priveliştii sensibile să reînceapă să schiţeze ideea individuală a acestui copac, la fel ca în prima zi a lumii vegetale. Tot astfel ar fi şi această judecată naturală, care încă nu îşi poate cunoaşte motivaţiile raţionale deoarece le creează. Dar, chiar dacă suntem de acord că existenţa, individualitatea, «facticitatea» se află la orizontul gândirii carteziene, rămâne de ştiut dacă ea le-a luat drept teme. Or, trebuie să recunoaştem că nu ar fi putut-o face decât transformându-se profund. Pentru a face din percepţie o cunoaştere originară, ar fi trebuit să i se acorde finitudinii o semnificaţie pozitivă şi să fie luată în serios această propoziţie ciudată din a IV-a *Meditaţie* care face din eu «un centru între Dumnezeu şi neant». Dar dacă, aşa cum lasă să se înţeleagă a V-a *Meditaţie* şi cum o va spune Malebranche, neantul nu are caracteristici, dacă

[35] (Facultatea de judecată) „trebuie aşadar să dea ea însăşi un concept care, în realitate, nu duce la cunoaşterea nici unui obiect şi care nu serveşte drept regulă decât pentru ea însăşi, dar nu ca regulă obiectivă pentru a-i adapta propria judecată; căci atunci ar trebui o altă facultate de judecată pentru a putea discerne dacă este sau nu cazul în care se aplică regula." (*Critica puterii de judecată*, Prefaţă, p. 11.)

el este *nimic*, atunci această definiție a subiectului uman nu e decât un fel de a vorbi și finitul nu are nimic pozitiv. Pentru a vedea în reflecție un fapt creator – o reconstituire a gândirii trecute care nu era formulată dinainte și totuși o determină în mod valabil deoarece ea singură ne oferă o idee despre aceasta, iar trecutul în sine este, din punctul nostru de vedere, ca și cum n-ar fi –, ar fi trebuit dezvoltată o intuire a timpului la care *Meditațiile* nu fac decât o aluzie în treacăt.[36] Experiența prezentului este cea a unei ființe întemeiate o dată pentru totdeauna și pe care nimic nu l-ar fi putut împiedica să fi existat. În certitudinea prezentului există o intenție care depășește prezența, care plasează prezentul încă dinainte ca un «prezent vechi» indubitabil în seria reamintirilor, iar percepția drept cunoaștere a prezentului este fenomenul central care face posibilă unitatea Eului și, împreună cu ea, ideea de obiectivitate și de adevăr. Dar ea este dată în text doar ca una dintre aceste evidențe irezistibile *doar* în fapt și care rămâne supusă dubiului.[37] Așadar soluția carteziană nu este cea de a lua drept garant pentru ea însăși gândirea omenească în condiția sa de fapt, ci de a o sprijini pe o gândire care se posedă în mod absolut. Conexiunea între esență și experiență nu este găsită în experiență, ci în ideea de infinit. Așadar este în cele din urmă adevărat că analiza reflexivă se întemeiază cu totul pe o idee dogmatică și că, în acest sens, ea nu este o conștientizare desăvârșită.[38]

---

[36] *III-e Méditation* AT IX, p. 28: „... într-o zi ar putea fi adevărat că eu nu am existat niciodată, fiind totuși adevărat acum că exist".

[37] La fel cum 2 și cu 3 fac 5. *Ibid.*

[38] Conform propriei conduite, analiza relativă nu ne readuce la subiectivitatea autentică; ea ne ascunde nodul vital al conștiinței perceptive, deoarece caută condițiile de posibilitate ale ființei determinate absolut și se lasă ispitită de această pseudoevidență a teologiei cum că neantul nu este nimic. Totuși, filosofii care au practicat-o au simțit mereu că trebuiau să caute *mai jos* de conștiința absolută. Acest lucru l-am văzut în ceea ce îl privește pe Descartes. Îl vom demonstra și în ceea ce-i privește pe Lagneau și Alain.

Analiza reflexivă nu ar mai trebui să lase să subziste alături de subiect decât un naturant universal pentru care există sistemul experienței, inclusiv corpul meu și eul meu empiric, legate de lume prin legile fizicii și ale psiho-fiziologiei. Senzația pe care o construim ca prelungire „psihică" a excitațiilor senzuale nu aparține în mod evident naturalului universal și orice idee privind o naștere a spiritului este o idee corcită, deoarece ea reintegrează în timp spiritul pentru care timpul există și confundă cele două Euri. Totuși, dacă noi suntem acest spirit

Când intelectualismul relua noţiunea naturalistă de senzaţie, în acest demers nu era implicată o filosofie. În mod reciproc, când psihologia elimină definitiv această noţiune, putem să aşteptăm să găsim în această reformă începutul unui nou tip de reflecţie. La

---

absolut, fără istorie, şi dacă nimic nu ne desparte de lumea adevărată, dacă eul empiric este constituit de eul transcendental şi, odată manifestat în faţa lui, noi ar trebui să îi străpungem opacitatea, nu vedem în ce fel sunt posibile eroarea şi, încă şi mai puţin, iluzia, „percepţia anormală" pe care nici o cunoaştere nu o poate face să dispară (Lagneau, *Célèbres Leçons,* p. 162). Se poate spune cu îndreptăţire (*Id., ibid.*) că iluzia şi percepţia în întregime se află dincoace de adevăr şi de eroare. Acest fapt nu ne ajută să rezolvăm problema, deoarece în acest caz rămâne de ştiut cum poate un spirit să fie dincoace de adevăr şi de eroare. Când simţim, noi nu ne percepem senzaţiile ca pe un obiect constituit într-o reţea de relaţii psiho-fiziologice. Nu avem adevărul senzaţiei. Nu suntem în faţa lumii adevărate. „Este acelaşi lucru dacă spunem că suntem individualităţi şi dacă spunem că în aceste individualităţi există o natură sensibilă în care un anume lucru nu rezultă din acţiunea mediului. Dacă, în natura sensibilă, totul ar fi fost supus necesităţii, dacă am fi avut un mod de a simţi care să fi fost cel adevărat, dacă în fiece clipă modul nostru de a simţi ar rezulta din lumea exterioară, noi nu am mai simţi." (*Célèbres Leçons,* p. 164). Astfel, faptul de a simţi nu aparţine constituitului, Eul nu îl descoperă manifestându-se, în faţa sa el scapă privirii acestuia, există cumva ca strâns în spatele lui, el determină ceva ca o greutate sau o opacitate care face posibilă greşeala, delimitează o zonă de subiectivitate sau de însingurare, ne reprezintă ceea ce este „înaintea" spiritului, evocându-i naşterea, şi cere o analiză mai aprofundată care ar ilumina „genealogia logicii". Spiritul are conştiinţa de sine ca „întemeiat" pe această Natură. Există deci o dialectică a naturalului şi a naturantului, a percepţiei şi a judecăţii, în cursul căreia raporturile dintre ele se răstoarnă.

Aceeaşi mişcare o aflăm şi la Alain în analiza percepţiei. Ştim că un copac ne pare mereu mai mare decât un om, chiar şi dacă este foarte departe, iar omul foarte aproape. Sunt ispitit să spun că „şi aici, un act de judecată sporeşte dimensiunile obiectului. Dar să examinăm cu mai multă atenţie. Obiectul nu s-a schimbat nicicum, deoarece un obiect în sine nu are nici o mărime; mărimea este mereu comparată şi, în acest fel, mărimea acestor două obiecte şi a tuturor obiectelor formează un tot indivizibil şi realmente fără părţi; maximele sunt judecate laolaltă. De aici rezultă că nu trebuie să confundăm lucrurile materiale, întotdeauna separate şi formate din părţi exterioare una alteia, cu gândirea acestor lucruri, în care nu poate fi acceptată nici o diviziune. Oricât de neclară ar părea acum această distincţie, oricât de dificil ar rămâne ea de conceput, reţineţi-o. Într-un anume sens şi considerate ca fiind materiale, lucrurile sunt divizate în părţi şi unul nu este celălalt; dar, în alt sens şi considerate ca fiind gânduri, percepţiile lucrurilor sunt indivizibile şi fără părţi." (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions,* p. 18). Dar, atunci, o cercetare a spiritului care le-ar străbate şi le-ar determina pe una în funcţie de alta nu ar reprezenta adevărata

nivelul psihologiei, critica «ipotezei de constanță» semnifică doar că se abordează judecata ca factor explicativ în teoria percepției. Cum oare să susținem că perceperea distanței este definitiv rezolvată de mărimea aparentă a obiectelor, de disparitatea imaginilor retiniene, de acomodarea cristalinului, de convergența ochilor; cum să susținem că perceperea reliefului este definitiv rezolvată de diferența între imaginea furnizată de ochiul drept și cea furnizată de ochiul stâng, de vreme ce, dacă ne menținem la nivelul fenomenelor, nici unul dintre aceste «semne» nu este în mod clar oferit conștiinței și nu ar ști să raționeze acolo unde lipsesc premisele? Dar, la psihologi, această critică a intelectualismului nu atinge decât nivelul vulgarizării. Și, ca și intelectualismul, ea trebuie transferată în planul reflecției, unde filosoful nu mai caută să explice percepția, ci să coincidă cu operația perceptivă și să o înțeleagă. Aici, critica ipotezei de constanță dezvăluie că percepția nu este un act de înțelegere. Este de ajuns să privesc un peisaj cu susul în jos pentru a nu mai recunoaște nimic. Or, din punctul de vedere al înțelegerii, «susul» și «josul» nu au decât un sens relativ și înțelegerea nu s-ar lovi de modul de orientare a peisajului ca de un obstacol absolut. Pentru înțelegere, un pătrat este mereu un pătrat, fie că se sprijină pe una dintre laturile sale, fie că se sprijină pe unul dintre unghiuri. Pentru percepție, el este greu de recunoscut

---

subiectivitate și ar împrumuta încă prea mult de la lucrurile considerate în sine. Percepția nu leagă mărimea copacului de cea a omului sau mărimea omului de cea a copacului, și nici pe una, nici pe cealaltă de sensul acestor două obiecte, ci face un tot dintr-o singură dată – mărimea copacului, cea a omului și semnificația lor de copac și de om –, astfel încât fiecare element să fie în armonie cu celelalte și să compună împreună cu ele un peisaj în care toate *coexistă*. Astfel se pătrunde în analiza a ceea ce face posibilă mărimea și, la modul mai general, relațiile sau caracteristicile proprii ale ordinului predicativ, precum și în analiza acestei subiectivități „de dinaintea oricărei geometrii" pe care, totuși, Alain o declara ca fiind imposibil de cunoscut (*Ibid.* p. 29). Analiza reflexivă devine mult mai conștientă de ea însăși în calitate de analiză. Ea își dă seama că își părăsise propriul obiect, percepția. În spatele judecății pe care o pusese în evidență ea recunoaște o funcțiune mai profundă decât această judecată și care o face posibilă, ea redescoperă fenomenele mai înaintea lucrurilor. Tocmai această funcție au avut-o în vedere psihologii când vorbesc despre o *Gestaltung* a peisajului. Filosoful face apel tocmai la descrierea fenomenelor, separându-le riguros de lumea obiectiv constituită, în termeni care sunt foarte apropiați de cei ai lui Alain.

în această a doua situație. *Paradoxul obiectelor simetrice* opunea logicismului originalitatea experienței perceptive. Această idee trebuie reluată și generalizată: există o semnificație a obiectului perceput care nu are echivalent în universul înțelegerii, există un mediu perceptiv care încă nu este lumea obiectivă, o ființă perceptivă care încă nu este ființa determinată. Numai că psihologii care practică descrierea fenomenelor nu întrezăresc de regulă latura filosofică a metodei lor. Nu văd că întoarcerea la experiența perceptivă – dacă această reformă este consecventă și radicală – condamnă toate formele realismului, adică toate filosofiile care părăsesc conștiința și iau drept dat unul dintre rezultatele sale; ei nu văd că adevăratul defect al intelectualismului este tocmai faptul că ia drept dat universul determinat al științei, că acest reproș se aplică *a fortiori* gândirii psihologice, deoarece ea așază conștiința perceptivă în mijlocul unei lumi de-a gata, și că critica ipotezei de constanță, dacă este dusă până la capăt, capătă valoarea unei adevărate «reducții fenomenologice».[39] Gestaltismul a demonstrat că așa-zisele semne ale depărtării unui obiect – mărimea lui aparentă, numărul de obiecte interpuse între acela și noi, disparitatea imaginilor de pe retină, gradul de acomodare și de convergență – nu sunt cunoscute ca atare decât în cadrul unei percepții analitice sau reflectate, care se abate de la obiect și se axează asupra modului său de a se înfățișa, și astfel noi nu trecem prin acești intermediari pentru a cunoaște această distanță față de obiect. Atâta doar că gestaltismul trage concluzia că, nefiind *semne* sau *motivații* în percepția pe care o avem noi referitor la distanță, impresiile corporale sau obiectele interpuse ale câmpului vizual nu pot fi decât *cauze* ale acestei percepții.[40] Se revine astfel la o psihologie explicativă al cărei ideal gestaltismul nu l-a abandonat niciodată,[41] deoarece, ca psihologie, el nu a rupt niciodată legăturile cu naturalismul. Dar, totodată, el este infidel propriilor sale descrieri. Un individ ai cărui mușchi oculo-motori sunt paralizați vede obstacolele

[39] Vezi A. Gurwitsch, recenzie la *Nachwort zu meiner Ideen* de Husserl, pp. 401 și următoarele.

[40] Cf. de exemplu P. Guillaume, *Traité de Psychologie,* cap. IX, „La perception de l'espace", p. 151.

[41] Cf. *La structure du comportement*, p. 178.

deplasându-se spre stânga atunci când el însuşi crede că şi-a rotit ochii spre stânga. În acest caz este vorba, spune psihologia clasică, de o percepție rațională, premeditată: se consideră că ochiul se roteşte spre stânga şi, cum imaginile retiniene nu s-au mişcat, trebuie ca peisajul să se fi deplasat spre stânga pentru a le menține la locul lor în ochi. Gestaltismul ne face să înțelegem că perceperea poziției obiectelor nu ocoleşte o conştiință ca atare a corpului: eu nu ştiu nici o clipă că imaginile au rămas nemişcate pe retină, ci văd de-a dreptul peisajul deplasându-se către stânga. Însă conştiința nu se limitează doar la a primi de-a gata un fenomen iluzoriu pe care l-ar naşte în afara ei nişte cauze psihologice. Pentru a se produce iluzia, trebuie ca subiectul să fi avut intenția de a privi spre stânga şi să fi gândit că îşi mişcă ochiul. Iluzia legată de obiectul în sine aduce cu ea aparența de mişcare în obiect. Mişcările corpului sunt în mod firesc învestite cu o anume semnificație perceptivă, formează cu fenomenele exterioare un sistem atât de strâns legat, încât percepția exterioară «ține seama» de deplasarea organelor de percepție, găseşte în ele dacă nu *explicația ca atare,* cel puțin *motivul* schimbărilor apărute în ceea ce vede şi poate astfel să le înțeleagă. Când am intenția de a privi spre stânga, această mişcare a privirii poartă cu sine, ca pe o traducere naturală a sa, o oscilație a câmpului vizual: obiectele rămân la locul lor, dar după ce au vibrat o clipă. Această consecință nu este învățată, ea face parte din alcătuirile naturale ale subiectului psiho-fizic, este, cum vom vedea, o anexă a «schemei noastre corporale», este semnificația imanentă a unei deplasări a «privirii». Când ea lipseşte, când avem conştiința faptului că ne mişcăm ochii fără ca priveliştea să fie afectată, acest fenomen se traduce, fără vreo deducție specială, printr-o deplasare aparentă a obiectului spre stânga. Privirea şi peisajul rămân ca şi colate între ele, nici o tresărire de emoție nu le desparte, privirea, în mişcarea ei iluzorie, ia cu sine peisajul şi alunecarea peisajului *nu este* în esență nimic altceva decât înțepenirea sa la capătul unei priviri pe care o socotim a fi în mişcare. Astfel, imobilitatea imaginilor pe retină şi paralizia muşchilor oculo-motori nu sunt cauze obiective care să determine iluzia şi să o aducă de-a gata în conştiință. Intenția de a ne mişca ochii şi supunerea peisajului în fața acestei mişcări nu sunt nici ele premise sau rațiuni ale iluziei. În schimb, ele repre-

zintă *motivaţiile* ei. Tot astfel, obiectele interpuse între mine şi cel pe care îl fixez cu privirea nu sunt percepute pentru ele însele; sunt totuşi percepute şi nu avem nici un argument ca să îi refuzăm acestei percepţii marginale un rol în vizualizarea distanţei, deoarece, de îndată ce un ecran maschează obiectele interpuse, distanţa aparentă faţă de ele se micşorează. Obiectele care umplu câmpul vizual nu acţionează asupra distanţei aparente asemeni unei cauze asupra efectului său. Când îndepărtăm ecranul, vedem cum se naşte îndepărtarea obiectelor interpuse. Aici descoperim limbajul mut al percepţiei: nişte obiecte interpuse, în acest text natural, «vor să spună» că există o distanţă mai mare. Nu este totuşi vorba de una dintre conexiunile pe care le cunoaşte logica obiectivă, anume logica adevărului constituit: căci nu există *nici o raţiune* ca o clopotniţă să îmi pară mică şi mai îndepărtată de îndată ce pot să văd mai bine şi mai amănunţit povârnişurile şi câmpiile care mă despart de ea. Nu există o raţiune, dar există un motiv. Tocmai gestaltismul ne-a făcut să avem conştiinţa acestor tensiuni care traversează câmpul vizual ca nişte linii de forţă şi sistemul corp propriu-lume şi care îl animă cu o viaţă latentă şi magică impunând ici şi colo torsiuni, contradicţii şi deformări. Disparitatea imaginilor retiniene, numărul de obiecte interpuse nu acţionează nici ca simple cauze obiective care ar produce din afară percepţia mea referitoare la distanţă, nici ca argument care ar demonstra-o. Ele sunt în mod tacit cunoscute de percepţie sub forme voalate şi o justifică în baza unei logici fără cuvinte. Dar, pentru a exprima în mod suficient aceste relaţii perceptive, gestaltismului îi lipseşte o reînnoire a categoriilor: el a admis principiul, l-a aplicat câtorva situaţii particulare, dar nu a realizat faptul că este necesară o adevărată reformă a actului de înţelegere, dacă se vrea traducerea exactă a fenomenelor, şi că, pentru a ajunge la aceasta, trebuie repusă în discuţie gândirea obiectivă a logicii şi a filosofiei clasice, trebuie suspendate categoriile acestei lumi, trebuie puse la îndoială, în sens cartezian, pretinsele evidenţe ale realismului şi trebuie apelat la o adevărată «reducţie fenomenologică». Gândirea obiectivă – cea care se aplică universului şi nu fenomenelor – nu cunoaşte decât raţiuni alternative; plecând de la experienţa efectivă, ea defineşte concepte pure care se exclud reciproc: noţiunea de *întindere,* care este cea a unei exteriorităţi absolute a părţilor,

și noțiunea de *gândire*, care este cea a unei ființe reculese în ea însăși, noțiunea de *semn* vocal ca fenomen fizic arbitrar legat de anumite gânduri și cea de *semnificație* ca gândire în întregime limpede pentru sine, noțiunea de *cauză* ca determinant exterior al efectului său și cea de *motivație internă* ca lege de constituire intrinsecă a fenomenului. Or, cum vedem, percepția corpului însuși și percepția exterioară ne oferă exemplul unei conștiințe *non-tetice*, adică al unei conștiințe care nu posedă întreaga determinare a obiectelor sale, al unei conștiințe a unei *logici trăite* care nu dă seamă de ea însăși și a unei conștiințe a unei *semnificații imanente* care nu este limpede în ea însăși și nu se cunoaște decât prin experimentarea anumitor semne naturale. Aceste fenomene nu sunt asimilabile de către gândirea obiectivă și de aceea gestaltismul – care, ca orice psihologie, este prizonier «evidențelor» științei și lumii – nu poate alege decât între motivație internă și cauză. Din același motiv, orice critică a intelectualismului ajunge la o reinstaurare a realismului și a gândirii cauzale. Din contră, noțiunea fenomenologică de *motivație* este unul dintre acele concepte «curgătoare»[42] pe care trebuie să-l formăm dacă vrem să revenim la fenomene. Un fenomen declanșează un altul, nu prin intermediul unei eficiențe obiective, precum cea care leagă evenimentele din natură, ci prin sensul pe care îl oferă – există o rațiune de a fi care orientează fluxul fenomenelor fără să fi fost în mod explicit introdusă în fiecare dintre ele, un fel de rațiune operantă. Astfel, intenția de a privi spre stânga și aderența peisajului la privire motivează iluzia unei mișcări inerente în obiect. Pe măsură ce fenomenul motivat se realizează, raportul său intern cu fenomenul motivator începe să apară și, în loc ca doar să-l urmeze, el îl explică și îl face înțeles, astfel încât pare să fi preexistat propriului său motiv. Astfel, obiectul aflat la depărtare și propria sa proiectare fizică pe retine explică disparitatea imaginilor și, printr-o iluzie retrospec-

[42] *„Flieszende"*, Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 428. În ultima perioadă a activității sale, Husserl a realizat pe deplin semnificația întoarcerii la fenomen și s-a detașat tacit de filosofia esențelor. În acest fel el explicita și tematiza procedee de analiză pe care le aplica el însuși încă de multă vreme, așa după cum o dovedește noțiunea de motivație pe care o găsim la el încă înainte de *Ideen*.

tivă, noi putem vorbi, împreună cu Malebranche, despre o geometrie naturală a percepției; tot astfel, anticipăm în percepție o știință care, de fapt, se întemeiază pe ea și pierdem din vedere raportul original de motivație în care distanța preexistă oricărei științe, provenind nu dintr-un act de judecare privind «cele două imagini» – căci ele nu sunt distincte din punct de vedere numeric –, ci din fenomenul de «mișcat», din forțele care sălășluiesc în această schiță de ansamblu și care caută echilibrul și o conduc spre un grad mai mare de determinare. Pentru o doctrină carteziană, asemenea descrieri nu ar putea niciodată avea o importanță filosofică: ar fi tratate drept aluzii la ireflectat care, din principiu, nu pot nicicând să devină enunțuri și care, ca orice psihologie, sunt fără valoare de adevăr în fața înțelegerii. Pentru a le face pe de-a-ntregul dreptate, ar trebui demonstrat că în nici o împrejurare conștiința nu poate înceta cu totul de a mai fi ceea ce este, ca în actul percepției, adică un fapt, și că nici nu poate intra în deplina posesie a operațiilor sale. Așadar, recunoașterea fenomenelor implică, în cele din urmă, existența unei teorii a reflecției și un nou *cogito*.[43]

[43] Vezi „Partea a treia". Psihologia formei a practicat un gen de reflecție bazată pe teoria furnizată de fenomenologia lui Husserl. Oare nu suntem îndreptățiți să găsim o întreagă filosofie implicită în critica „ipotezei de constanță"? Deși nu e locul aici pentru istorie, să spunem totuși că paternitatea gestaltismului și a fenomenologiei este atestată și de indicii externe. Nu e întâmplător faptul că Köhler dă drept obiect al psihologiei o „descriere fenomenologică" (*Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, p. 70) și că Koffka, fost elev al lui Husserl, leagă de această influență ideile directoare ale psihologiei sale și caută să demonstreze că critica psihologismului nu vizează teoria gestaltismului (*Principles of Gestalt Psychology*, p. 614-683), gestaltismul nefiind un eveniment psihic de tipul impresiei, ci un ansamblu care dezvoltă o lege de constituire internă. În sfârșit, nu e întâmplător faptul că Husserl, în ultima sa perioadă de activitate, se află din ce în din ce mai departe de logicism, pe care de altfel îl criticase o dată cu psihologismul, reia noțiunea de „configurație" și chiar pe cea de *Gestalt*. (Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, I, pp. 106, 109). Este însă adevărat că, în teoria gestaltismului, reacția împotriva naturalismului și împotriva gândirii cauzale nu este nici consecventă, nici radicală, așa cum putem să vedem din teoria sa privind cunoașterea fățiș realistă (cf. *La structure du comportement*, p. 180). Gestaltismul nu vede că atomismul psihologic este doar un caz particular al unei prejudecăți mai generale – prejudecata ființei determinate sau a lumii – și tocmai de aceea el uită descrierile sale de cea mai mare valabilitate atunci când

caută să își dea o structură teoretică. Teoria gestaltismului este fără fisură doar în zonele mediane ale reflecției. Când însă vrea să reflecteze asupra propriilor analize, ea tratează conștiința ca pe un ansamblu de „forme", încălcându-și astfel principiile. Acest fapt este suficient pentru a justifica criticile aduse de Husserl teoriei formei, cât și întregii psihologii (*Nachwort zu meinen Ideen,* p. 564 și urm.), într-o perioadă când el încă mai opunea faptul și esența, când încă nu ajunsese la ideea unei constituiri istorice și când, drept urmare, sublinia mai degrabă cezura decât paralelismul între psihologie și fenomenologie. Am citat în altă parte (*La structure du comportement, p. 280)* un text de E. Fink care restabilește echilibrul. Cât despre problema de fond – anume cea a atitudinii transcendentale față de atitudinea naturală –, ea nu va putea fi rezolvată decât în ultima parte a cărții, unde vom examina semnificația transcendentală a timpului.

IV. Câmpul fenomenal

Observăm acum direcția de cercetare a capitolelor următoare. Capacitatea de a simți trebuie reluată în discuție. Empirismul o golise de orice mister reducând-o la posesia unei calități. Și nu putuse face acest lucru decât îndepărtându-se mult de accepțiunea comună a termenului. Între „a simți" și „a cunoaște", experiența comună stabilește o diferență care nu vizează calitatea sau conceptul. Această rațiune de a simți, bogată în semnificații, se găsește încă în uz la romantici și, bunăoară, la Herder. Ea desemnează o experiență în care nu ne sunt date calități „moarte", ci proprietăți active. O roată de lemn așezată pe pământ nu reprezintă *pentru percepția vizuală* același lucru ca o roată ce poartă o greutate. Un corp aflat în repaus deoarece nu se exercită nici o forță asupra lui nu reprezintă pentru percepția vizuală același lucru ca un corp în care forțele contrare se află în echilibru[1]. Lumina unei lumânări își schimbă aspectul pentru un copil atunci când, după ce îi provoacă o arsură, aceasta încetează să mai reprezinte un punct de atracție pentru mâna lui și devine, în mod literal, o forță de respingere[2]. Vederea conține deja o semnificație în care îi dă o funcție în spectacolul lumii și în existența noastră. Acel *quale* pur nu ne-ar fi dat decât dacă lumea ar fi un spectacol și corpul un mecanism de care ar lua cunoștință un spirit imparțial[3]. În schimb, facultatea de a simți conferă calității o valoare vitală, o sesizează mai întâi în semnificația pe care o are pentru noi, pentru această masă împovărătoare care este corpul nostru, și de aici rezultă faptul că ea comportă mereu o referință la corp. Problema este să înțelegem

---

[1] Koffka, *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, pp. 558–559.
[2] *Idem, Mental Development*, p. 138.
[3] Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 408.

aceste relații de o factură singulară care se țes între componentele unui peisaj sau în relația de la el la mine ca subiect încarnat și prin intermediul cărora un obiect perceput poate concentra în sine o întreagă scenă sau poate deveni o *imago* a unui întreg segment de viață. Facultatea de a simți reprezintă această comunicare vitală cu lumea, facultate prin care mediul înconjurător ne este înfățișat ca un loc familiar al vieții noastre. Datorită ei, obiectul perceput și subiectul care percepe își află densitatea. Ea reprezintă țesătura intențională pe care efortul de cunoaștere va căuta să o destrame. O dată cu problematica facultății de a simți, vom redescoperi problema asociației și pe cea a pasivității. Acestea două au încetat să mai ridice vreun semn de întrebare deoarece filosofiile clasice se plasau fie deasupra, fie dedesubtul lor, dându-le totul sau nimic: asociația ba era înțeleasă ca simplă coexistență în fapt, ba era derivată dintr-o construcție intelectuală; iar pasivitatea ba era importată din lucruri în spirit, ba era înțeleasă de analiza reflexivă ca reprezentând o activitate de înțelegere. În schimb, aceste noțiuni își dobândesc sensul deplin dacă distingem facultatea de a simți de calitate: atunci asociația, sau mai degrabă „afinitatea" în sens kantian, este fenomenul central al vieții perceptive, deoarece reprezintă structura constitutivă, fără model ideal, a unui ansamblu semnificativ, iar distincția între viața perceptivă și concept, între pasivitate și spontaneitate nu mai este ștearsă de analiza reflexivă, pentru că atomismul senzației nu ne mai silește să căutăm principiul oricărei coordonări într-o activitate de relaționare. În cele din urmă, după facultatea de a simți, și facultatea de a înțelege are nevoie să fie redefinită, deoarece funcția generală de relaționare pe care i-o atribuia în final kantianismul este acum comună întregii vieții intenționale și, ca atare, nu mai este suficientă pentru a o desemna. Noi încercăm să evidențiem în percepție atât infrastructura instinctivă, cât și, simultan, superstructurile care se stabilesc pe baza ei prin exercițiul inteligenței. După cum afirma Cassirer, mutilând percepția din susul ei, empirismul o mutila și din jos[4]: impresia este astfel lipsită atât de sens instinctiv și afectiv cât și de semnificație ideală. S-ar putea adăuga că, mutilând per-

[4] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, pp. 77-78.

cepția de jos, tratând-o pe ansamblu ca o cunoaștere și uitându-i fondul existențial, noi o mutilăm și de sus, deoarece socotim drept dobândit și trecem sub tăcere momentul hotărâtor al percepției: ivirea tumultoasă a unei lumi *adevărate* și *exacte*. Reflecția va fi sigură că a găsit centrul fenomenului dacă va fi capabilă, în egală măsură, să-i scoată la lumină inerența vitală și intenția rațională.

Așadar, „senzația" și „judecata" și-au pierdut amândouă limpezimea aparentă: ne-am dat seama că ele nu erau clare decât prin intermediul ideilor preconcepute despre lume. De îndată ce încercăm să ne reprezentăm prin intemediul lor conștiința pe cale de a percepe, sau să le definim ca momente ale percepției, sau să trezim experiența perceptivă uitată și să o confruntăm cu ele, vom descoperi că senzația și judecata sunt lucruri de neconceput. Dezvoltând dificultățile ridicate de ele, ne vom referi implicit la un nou gen de analiză, la o nouă dimensiune unde ele ar trebui să dispară. Critica ipotezei de constanță și, în genere, reducția ideii de „lume" ar putea deschide un *câmp fenomenal* pe care trebuie acum să-l circumscriem mai bine, și ne-ar putea invita să redescoperim o experiență directă care trebuie situată, măcar provizoriu, prin raportare la cunoașterea științifică, la reflecția psihologică și la reflecția filosofică.

Vreme de secole, știința și filosofia au fost mânate de credința originară a percepției. Percepția se deschide asupra unor lucruri. Aceasta înseamnă că ea se orientează teleologic către un *adevăr în sine* unde se găsește motivația tuturor aparențelor. Teza tacită a percepției este că experiența de fiecare clipă poate fi coordonată cu cea a clipei precedente și cu cea a clipei următoare, iar perspectiva mea cu cea a altor conștiințe; că toate contradicțiile pot fi diminuate, că experiența monadică și intersubiectivă este un singur text fără lacune; în sfârșit, că ceea ce, din punctul meu de vedere, este acum nedeterminat va deveni determinat pentru o cunoaștere mai completă care este ca și realizată de mai înainte în lucrul respectiv sau, mai degrabă, care este chiar lucrul acela. Știința nu a fost, la început, decât urmarea sau amplificarea mișcării de constituire a lucrurilor percepute. La fel cum lucrul este invariantul tuturor câmpurilor senzoriale și al tuturor câmpurilor perceptive individuale, tot astfel conceptul științific este mijlocul de a fixa și de a obiectiva fenomenele. Știința definea un stadiu teoretic al corpurilor care nu sunt supuse acțiunii nici unei forțe și,

tocmai prin aceasta, definea forța și reconstituia cu ajutorul acestor componente ideale mișcările observate efectiv. Ea stabilea statistic proprietățile chimice ale corpurilor pure, deducea de aici pe cele ale corpurilor empirice și părea că, astfel, deține chiar planul creației sau că, în orice caz, regăsește o rațiune de a fi imanentă lumii. Noțiunea de spațiu geometric, indiferent la ceea ce conține, noțiunea de mișcare pură, care nu modifică prin ea însăși proprietățile obiectului, ofereau fenomenelor un mediu de existență inertă, unde fiecare eveniment putea fi legat de anumite condiții fizice responsabile pentru schimbările intervenite, și contribuiau ca atare la această fixare a ceea ce există, fapt care părea a fi chiar sarcina fizicii. Dezvoltând astfel conceptul de lucru, cunoașterea științifică nu avea conștiință că își întemeia acțiunea pe o presupunere. Tocmai pentru că percepția, în implicațiile sale vitale și înaintea oricărei gândiri teoretice, se vrea a fi percepție a ceva existent, de aceea reflecția nu credea că are de făcut o genealogie a existentului și se mulțumea să caute condițiile care îl fac posibil. Chiar dacă se ținea cont de avatarurile conștiinței determinante[5], chiar dacă se admitea că alcătuirea obiectului nu este niciodată dusă până la capăt, totuși nu era nimic de zis despre obiect dincolo de ceea ce zice știința, iar obiectul natural rămânea pentru noi o unitate ideală și, după celebra expresie a lui Lachelier, o împletire de proprietăți generale. Pur și simplu principiile științei erau deposedate de orice valoare ontologică și nu li se lăsa decât o valoare metodologică[6]; această atitudine reținută nu aducea nici o schimbare de esență în ce privește filosofia, de vreme ce singurul lucru existent care putea fi gândit rămânea definit prin metodele științei. În aceste circumstanțe, corpul viu nu putea scăpa determinărilor care făceau, ele singure, din obiectul anume un obiect oarecare și fără de care corpul nu și-ar fi găsit un loc în sistemul experienței. Predicațiile de valoare pe care i le conferă judecata reflexivă trebuiau să fie induse existentului printr-un prim fundament de proprietăți fizico-chimice. Experiența ordinară găsește o congruență și un raport de sens între gestica, surâsul și intonațiile unui om care vorbește. Dar această relație de exprimare mutuală, care face

[5] Așa cum face L. Brunschvicg.

[6] Cf. de exemplu *L'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 536.

corpul omenesc să pară manifestarea în exterior a unui anume mod de a exista în lume, trebuia să se transforme, din punctul de vedere al unei fiziologii mecaniciste, într-o serie de relații cauzale. Fenomenul centrifug al exprimării trebuia legat de circumstanțe centripete, comportamentul – această modalitate particulară de a trata lumea – trebuia redus la procese impersonale, experiența trebuia ajustată la înălțimea naturii fizice și corpul viu trebuia transformat într-un lucru fără interioritate. Ca atare, atitudinile afective și practice pe care subiectul viu le manifestă în fața lumii erau resorbite într-un mecanism psiho-fiziologic. Orice evaluare trebuia să rezulte dintr-un transfer prin care situații complexe ajungeau capabile să trezească impresiile elementare de plăcere și de durere, strâns legate, la rândul lor, de aparatele nervoase. Intențiile motrice ale elementului viu erau transformate în mișcări obiective: voinței i se dădea doar o capacitate decizională deliberată de moment, iar executarea actului era lăsată în întregime pe seama mecanicii nervoase. Separată astfel de afectivitate și de motricitate, capacitatea de a simți devenea doar simpla receptare a unei calități și psihologia credea că poate urmări proiectarea lumii exterioare în ființa vie, încă de la receptori și mergând până la centri nervoși. Astfel transformat, corpul omenesc înceta să mai fie corpul meu, expresie vizibilă a unui Ego concret, și devenea un obiect printre toate celelalte. În mod similar, corpul celuilalt nu putea să-mi apară drept înveliș al unui alt Ego. El nu era decât o mașină și perceperea celuilalt nu putea fi cu adevărat percepere a *celuilalt,* deoarece rezulta dintr-o inferență și nu punea îndărătul automatului decât o conștiință în genere, cauză transcendentă și nu inerentă a mișcărilor sale. Nu mai avem deci o constelație de Euri coexistente într-o lume. Întreg conținutul concret al „psihismelor", care rezultă, conform legilor psihofiziologiei și ale psihologiei, dintr-un determinism al universului, se găsea integrat în acel *în sine.* El nu mai avea un *pentru sine* adevărat mai mult decât gândirea savantului care cercetează sistemul acesta și care, doar el, încetează să mai aibă un loc în sistem. Astfel, în vreme ce corpul viu devenea un exterior fără interior, subiectivitatea devenea un interior fără exterior, un spectator imparțial. Naturalismul științei și spiritualismul subiectului constituant universal, la care ajungea în cele din urmă reflecția asupra științei, aveau în comun faptul că nivelau experiența: în fața Eului constituant, Eurile empirice sunt

niște obiecte. Eul empiric este o noțiune nelegitimă, bastardă, o amestecătură de *în sine* și *pentru sine*, căreia filosofia reflexivă nu îi putea conferi un statut. Câtă vreme are un conținut concret, el se află inserat în sistemul experienței, ca atare nu este subiect. Câtă vreme este subiect, el este vid și se rezumă la subiectul transcendental. Idealitatea obiectului, obiectivarea corpului viu, așezarea spiritului într-o dimensiune a noțiunii de valoare fără de vreo măsură comună cu natura – iată filosofia transparentă la care se ajunge prin continuarea mișcării de cunoaștere inaugurată de percepție. Se putea spune cu îndreptățire că percepția este o știință aflată la începuturi, iar știința o percepție metodică și completă[7], deoarece știința nu făcea decât să urmeze fără spirit critic idealul de cunoaștere fixat de lucrul perceput.

Această filosofie se autodistruge chiar sub ochii noștri. Obiectul natural a fost primul care să i se sustragă și fizica a recunoscut ea însăși limitele determinărilor sale cerând o modificare și o contaminare a conceptelor pure pe care și le atribuise. La rândul său, organismul nu îi opune analizei fizico-chimice dificultățile *de facto* ale unui obiect complex, ci dificultatea de principiu a unei ființe cu semnificație[8]. La modul mai general, este pusă în discuție ideea unui univers de gândire sau a unui univers de valori în care ar fi confruntate și conciliate toate viețile care gândesc. Natura *nu este* geometrică de la sine; ea nu ar putea părea astfel decât pentru un observator prudent care se rezumă la datele macroscopice. Societatea omenească *nu este* o comunitate de spirite raționale; ea nu a putut fi înțeleasă astfel decât în țările favorizate unde echilibrul vital și economic fusese obținut local și pentru o anumită perioadă de timp. Experiența haosului, în planul speculativ, dar și în celălalt, ne invită să înțelegem raționalismul într-o perspectivă istorică față de care încearcă din principiu să scape, ne invită să căutăm o filosofie care să ne facă să înțelegem izbucnirea rațiunii într-o lume pe care nu ea a făcut-o și care să pregătească infrastructura vitală în lipsa căreia rațiunea și libertatea se golesc de sens și se descompun. Nu vom mai spune că percepția este o știință aflată la

[7] Cf. de exemplu Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 19 și Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 468.

[8] Cf. *La Structure du Comportement* și, mai jos, partea întâi.

începuturi, ci, invers, că ştiinţa clasică este o percepţie care îşi uită începuturile şi se crede isprăvită. Aşadar primul act filosofic ar fi acela de a reveni la lumea trăită dincolo de lumea obiectivă – pentru că tocmai în ea vom putea înţelege firesc limitele lumii obiective –; de a reda lucrului fizionomia sa concretă, organismelor felul lor propriu de a trata lumea şi subiectivităţii inerenţa sa istorică; de a regăsi fenomenele, stratul de experienţă vie prin mijlocirea căreia ne sunt iniţial date semenul şi lucrurile, sistemul „Eu-Semen-lucrurile" în faza lui incipientă; de a redeştepta percepţia şi de a înlătura viclenia prin care ea se lasă uitată în calitatea ei de fapt şi de percepţie în folosul obiectului pe care ni-l oferă şi a tradiţiei raţionale pe care o întemeiază.

Câmpul fenomenal nu este o „lume interioară", „ fenomenul" nu este o „stare de conştiinţă" sau „ un fapt psihic", experienţa fenomenelor nu este o introspecţie sau o intuiţie în sensul pe care îl dă Bergson. Multă vreme obiectul psihologiei a fost definit spunându-se despre el că este „necuprinzător" şi „accesibil doar unuia singur" şi rezulta de aici că acest obiect unicat nu putea fi sesizat decât printr-un act de un tip foarte special – „percepţia interioară" sau introspecţie – în care subiectul şi obiectul erau confundate, iar cunoaşterea era obţinută datorită coincidenţei. Întoarcerea la „datele imediate ale cunoaşterii" devenea astfel o operaţiune fără speranţă, deoarece privirea filosofică voia să găsească în *fiinţare* ceea ce nu putea *vedea* din principiu. Dificultatea nu consta doar în a distruge prejudecata exteriorului, aşa după cum toţi filosofii îl invită pe începător să facă, şi nici în a descrie spiritul într-un limbaj făcut pentru a traduce lucrurile. Ea era cu mult mai radicală, deoarece interioritatea, definită prin impresie, scăpa din principiu oricărei încercări de a fi exprimată. Nu numai comunicarea intuiţiilor filosofice către ceilalţi oameni devenea dificilă – sau, mai exact, se reducea la un fel de incantaţie menită să le inducă experienţe analoage celor ale filosofului –, dar nici chiar filosoful însuşi nu putea să-şi dea seama de *ceea ce* vedea în prezentul imediat, deoarece ar fi trebuit să gândească lucrul respectiv, adică să îl fixeze şi să îl deformeze. Imediatul era aşadar o viaţă singuratică, oarbă şi mută. Întoarcerea la fenomenal nu oferă nici una dintre aceste particularităţi. Configuraţia sesizabilă senzorial a unui obiect sau a unui gest, pe care critica ipotezei de constanţă ne-o aduce în faţa ochilor, nu este remarcată

într-o coincidență inefabilă, ci este „înțeleasă" printr-un fel de luare în posesie pe care am experimentat-o cu toții când spunem că „am găsit" iepurele în frunzișul unei ghicitori sau că am „prins" o mișcare. Odată îndepărtată prejudecata senzațiilor, un chip, o semnătură, o anume comportare încetează să mai fie simple „date vizuale", a căror semnificație psihologică ar trebui să o căutăm în experiența noastră interioară, și psihismul semenului devine un obiect imediat în calitate de ansamblu impregnat cu o semnificație imanentă. Într-un mod mai general, tocmai noțiunea de imediat este cea care se transformă: din acest moment, imediat nu mai înseamnă impresia, obiectul care devine tot una cu subiectul, ci sensul, structura, aranjarea spontană a părților. Propriul meu „psihism" nu-mi este dat altfel, deoarece critica ipotezei de constanță mă învață încă să recunosc articularea, unitatea melodică a comportamentelor mele drept date originare ale experienței interioare și deoarece introspecția, restrânsă la ceea ce are ea pozitiv, constă și ea în explicarea sensului imanent al unei comportări.[9] Astfel, depășind prejudecata unei lumi obiective, noi nu descoperim o lume interioară tenebroasă. Și această lume trăită nu este, asemeni interiorității bergsoniene, complet ignorată de către conștiința naivă. Făcând critica ipotezei de constanță și dezvăluind fenomenele, psihologul merge desigur împotriva mișcării naturale a cunoașterii care traversează orbește operațiunile perceptive pentru a merge de-a dreptul către rezultatul lor teleologic. Nimic nu este mai greu decât să știm cu adevărat *ceea ce vedem*. „Există în intuiția naturală un fel de «cripto-mecanism» pe care trebuie să îl spargem pentru a ajunge la ființa fenomenală"[10] sau, mai mult chiar, o dialectică prin intermediul căreia percepția se ascunde de sine însăși. Dar dacă esența conștiinței este faptul de a uita propriile sale fenomene și de a face astfel posibilă constituirea „lucrurilor", această uitare nu este doar o absență pur și simplu, ci este absența a ceva pe care conștiința l-ar putea face prezent; altfel spus, conștiința nu poate uita fenomenele decât pentru că poate și să și le reamintească, ea nu poate să neglijeze fenomenele în favoa-

[9] De asemenea, în capitolele următoare, vom recurge atât la experiența internă a percepției noastre, cât și la experiența „externă" a subiecților care percep.

[10] Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 106.

rea lucrurilor decât pentru că acestea sunt leagănul lucrurilor. De exemplu, fenomenele nu sunt niciodată cu totul necunoscute de către conştiinţa ştiinţifică ce împrumută de la structurile experienţei trăite toate modelele sale; pur şi simplu, ea nu le „tematizează", nu explică orizonturile de conştiinţă perceptivă de care este înconjurată şi ale căror raporturi concrete caută să le exprime cu obiectivitate. Aşadar, experienţa fenomenelor nu este, ca intuiţie bergsoniană, dovada unei realităţi ignorate, către care nu există o cale de trecere metodică; ea este, din contră, o explicitare sau o dare la iveală a vieţii preştiinţifice a conştiinţei care, ea singură, le dă sensul lor întreg operaţiunilor ştiinţei şi la care aceasta din urmă face mereu trimitere. Ea nu este o conversie iraţională, ci o analiză intenţională.

Dacă, după cum vedem, psihologia fenomenologică se deosebeşte prin toate caracteristicile sale de psihologia de introspecţie, aceasta se datorează faptului că diferă în chiar principiul ei. Psihologia de introspecţie găsea, la periferia lumii fizice, o zonă a conştiinţei unde conceptele fizice nu mai au valoare, dar psihologul încă mai credea despre conştiinţă că nu este decât un sector al fiinţei şi se hotăra să exploreze acest sector tot aşa cum fizicianul îl explorează pe al său. El încerca să descrie datele conştiinţei, dar fără să pună în discuţie existenţa absolută a lumii din jurul ei. Asemeni omului de ştiinţă, dar şi simţului comun, el subînţelegea faptul că lumea obiectivă se constituie drept cadru logic pentru toate descrierile sale şi drept centru al gândirii sale. El nu îşi dădea seama că această idee preconcepută condamnă chiar sensul pe care îl dădea cuvântului „fiinţă", îl mâna să conceapă conştiinţa sub numele de „fapt psihic", îl abătea astfel de la o adevărată înţelegere sau de la adevărata imediateţe şi făcea oarecum derizorii precauţiile pe care şi le tot lua pentru a nu deforma „interiorul". Este exact ceea ce i se întâmpla empirismului atunci când înlocuia lumea fizică printr-o lume de evenimente interioare. Este exact ceea ce i se întâmplă încă lui Bergson în momentul în care opune „multiplicitatea de fuziune" „multiplicităţii de juxtapunere". Căci şi aici încă mai este vorba de două feluri de fiinţă. S-a înlocuit pur şi simplu energia mecanică printr-o energie spirituală, fiinţa discontinuă a empirismului printr-o fiinţă în continuă curgere, dar despre care se spune că *se* scurge şi pe care o descriem ca fiind de persoana a treia. Dând *Gestalt*-ul drept temă

pentru domeniul său de reflecție, psihologul se delimitează net de psihologism, deoarece sensul, conexiunea, „adevărul" faptului perceput nu mai rezultă din întâlnirea întâmplătoare a senzațiilor noastre, așa cum ni le oferă natura noastră psiho-fiziologică, ci ele determină valorile spațiale și calitative ale senzațiilor[11] și le reprezintă configurația ireductibilă. Aceasta înseamnă că atitudinea transcendentală este deja implicată în descrierile psihologului, oricât de fidele ar fi ele. Conștiința ca obiect de studiu prezintă această particularitate de a nu putea fi analizată, fie chiar și simplist, fără a ne duce dincolo de postulatele simțului comun. Dacă, de exemplu, ne propunem să facem o psihologie pozitivă a percepției, admițând chiar că conștiința este închisă în corp și că, prin intermediul lui, suferă afecțiunea unei lumi în sine, ne vedem siliți să descriem obiectul și lumea așa cum apar ele conștiinței și, prin aceasta, suntem constrânși să ne întrebăm dacă această lume prezentă cu imediatețe, singura pe care am putea-o cunoaște, nu este cumva și singura despre care am putea vorbi. Totdeauna o psihologie ajunge în cele din urmă la problema alcătuirii lumii.

Odată începută, reflecția psihologică se depășește pe sine prin propria sa mișcare. După ce a recunoscut originalitatea fenomenelor în ce privește lumea obiectivă, deoarece prin intermediul lor ne este cunoscută lumea obiectivă, reflecția psihologică ajunge să le integreze acestora orice obiect posibil și să caute să afle cum anume se constituie el prin intermediul lor. În același moment, câmpul fenomenal devine câmp transcendental. Pentru că acum este centrul universal al cunoștințelor, conștiința încetează în mod clar să mai fie o regiune particulară a ființei, un ansamblu anume de conținuturi „psihice"; ea nu mai constă sau nu mai este localizată în domeniul „formelor" pe care reflecția psihologică le recunoscuse mai înainte, ci formele, ca toate lucrurile, există pentru ea. Nu se mai poate pune problema de a descrie lumea trăită pe care o poartă în ea ca pe un dat opac, ci această lume trebuie constituită. Explicația care dezvăluise fățiș lumea trăită, dincolo de lumea obiectivă, se continuă și în ceea ce privește lumea trăită și dezvăluie fățiș, dincolo de câmpul fenomenal, câmpul transcendental. Sistemul eu-semenul-lumea este la rândul său luat drept

[11] Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 106–119 și 261.

obiect de analiză şi acum se pune problema de a trezi gândurile care sunt elemente constitutive ale celuilalt, ale mele însumi ca subiect individual şi ale lumii ca pol al percepţiei mele. Aşadar, această nouă „reducţie" nu va cunoaşte decât un singur subiect adevărat, anume Ego-ul care gândeşte. Această trecere de la naturat la naturant, de la constituit la constituant va desăvârşi tematizarea începută de psihologie şi nu va mai lăsa în cunoaşterea mea nimic implicit sau subînţeles. Ea mă va face pe deplin posesor al întregii mele experienţe şi va realiza adecvarea reflectantului la reflectat. Aceasta este viziunea comună a unei filosofii transcendentale şi acesta este, de asemenea, cel puţin în aparenţă, programul unei fenomenologii transcendentale.[12] În schimb, câmpul fenomenal aşa cum l-am descoperit în acest capitol, ridică o dificultate de principiu în faţa explicării directe şi totale. De bună seamă, psihologismul este depăşit, sensul şi structura obiectului perceput nu mai sunt pentru noi rezultatul pur şi simplu al unor evenimente psiho-fiziologice, raţionalitatea nu mai este o întâmplare fericită care ar face să concorde senzaţii disparate şi *Gestalt*-ul este recunoscut drept fapt originar. Dar dacă acest *Gestalt* poate fi exprimat printr-o lege internă, această lege nu trebuie considerată ca un model conform căruia s-ar realiza fenomenele de structură. Apariţia lor nu reprezintă desfăşurarea în afara unei raţiuni preexistente. *Gestalt*-ul nu este privilegiat în percepţia noastră *pentru că* „forma" realizează un anumit stadiu de echilibru, rezolvă maximal o problemă şi, în sens kantian, face posibilă o lume; el reprezintă chiar apariţia lumii şi nu condiţia ei de posibilitate, el este naşterea unei norme şi nu se realizează după o normă, el este identitatea dintre exterior şi interior şi nu doar proiectarea interiorului în exterior. Aşadar, dacă nu rezultă din circulaţia unor stări psihice în sine, în schimb nu este nici o idee. *Gestalt*-ul unui cerc nu reprezintă legea matematică, ci fizionomia. Recunoaşterea fenomenelor drept ordine originală condamnă empirismul ca *explicaţie* a ordinei şi a motivaţiei prin întâlnirea întâmplătoare a unor fapte şi prin hazardul naturii, dar le păstrează motivaţiei şi ordinei caracterul facticităţii. Dacă ar fi posibilă existenţa unei

[12] Apare expus în aceşti termeni în majoritatea textelor lui Husserl şi chiar în textele publicate în cursul ultimei perioade a vieţii sale.

conștiințe constitutive universale, ar dispărea opacitatea faptului. Așadar, dacă vrem ca reflecția să mențină asupra obiectului la care trimite caracterele sale descriptive și să îl înțeleagă cu adevărat, nu trebuie să o considerăm drept o simplă reîntoarcere la o motivație universală și să o gândim dinainte în ireflectat, ci trebuie să o considerăm drept o operație creatoare care ia parte ea însăși la facticitatea ireflectatului. Iată de ce, dintre toate filosofiile, numai fenomenologia vorbește despre *un câmp* transcendental. Acest termen semnifică faptul că reflecția nu are niciodată în fața ochilor lumea întreagă și pluralitatea monadelor desfășurate și obiectivate și că ea nu are la dispoziție niciodată decât o privire parțială și o putere limitată. Iată, de asemenea, de ce fenomenologia este o fenomenologie, adică studiază *apariția* ființei în fața conștiinței, în loc să presupună în ea posibilitatea oferită dinainte. Este șocant să vezi că filosofiile transcendentale de tip clasic nu se întreabă niciodată despre posibilitatea de a realiza explicarea totală pe care ele o presupun mereu ca *fiind făcută undeva.* Lor le este de ajuns că este necesară și astfel judecă asupra a ceea ce există prin ceea ce trebuie să existe, prin ceea ce pretinde ideea de cunoaștere. În fapt, Ego-ul cugetător nu își poate niciodată suprima inerența la un subiect individual, care cunoaște toate lucrurile într-o perspectivă particulară. Reflecția nu poate niciodată să mă facă să încetez de a întrezări soarele la două sute de pași depărtare pe o zi cețoasă, sau să văd soarele „trezindu-se" și „culcându-se", sau să gândesc cu instrumentele culturale pe care ni le-au pus la îndemână educația mea, strădaniile mele precedente, istoria mea. Așadar, eu niciodată nu regăsesc efectiv, niciodată nu trezesc în același timp toate gândurile originare care contribuie la percepția mea sau la convingerea mea prezentă. O filosofie cum este criticismul nu acordă, în ultimă analiză, nici un fel de importanță acestei rezistențe a pasivității, ca și cum nu ar fi fost necesar să devii subiectul transcendental pentru a avea dreptul să-l afirmi. Ca atare, ea subînțelege că gândirea filosofului nu este subordonată nici unei situații. Plecând de la spectacolul lumii, care înfățișează o natură deschisă unei multitudini de subiecte gânditoare, această filosofie caută condiția care face posibilă această lume unică dăruită mai multor euri empirice și o găsește într-un Eu transcendental la care participă eurile empirice fără a îl diviza pentru că nu este o Ființă, ci o Unitate sau o Valoare. Iată de ce în filosofia kantiană nu se pune

niciodată problema cunoașterii celuilalt: Eul transcendental despre care vorbește această filosofie este în egală măsură al celuilalt și al meu, analiza s-a plasat în afara mea însumi, nu mai trebuie decât să degajeze condițiile generale care fac posibilă o lume pentru un Eu – la fel de bine eu însumi sau semenul meu – și nu are niciodată de a face cu întrebarea: *cine meditează?* Dacă, dimpotrivă, filosofia contemporană ia faptul ca temă principală și dacă, pentru ea, celălalt devine o problemă, acest lucru se întâmplă pentru că ea vrea să realizeze o înțelegere conștientă mai radicală. Reflecția nu poate fi completă, nu poate fi o elucidare totală a obiectului său, dacă nu este conștientă de ea însăși și, totodată, de rezultatele sale. Noi trebuie nu numai să ne poziționăm într-o atitudine reflexivă, într-un *Cogito* de necombătut, ci și să gândim asupra acestei reflecții a noastre, să înțelegem situația naturală căreia ea are conștiința că îi urmează pe cale de consecință și care, ca atare, face parte din propria sa definiție; trebuie nu numai să practicăm filosofia, ci și să ne dăm seama de transformarea pe care o aduce cu sine în spectacolul lumii și în existența noastră. Numai cu această condiție cunoașterea filosofică poate deveni o cunoaștere absolută și încetează de a mai fi o specialitate sau o tehnică. În acest fel, nu vom mai afirma existența unei Unități absolute, cu atât mai puțin îndoielnice cu cât ea nu mai trebuie să se realizeze în Ființă; centrul filosofiei nu mai este o subiectivitate transcendentală autonomă, situată peste tot și niciunde, ci se găsește în începutul perpetuu al reflecției, în acel punct în care o viață individuală e pe cale să gândească asupra ei însăși. Reflecția nu este cu adevărat reflecție decât dacă nu se duce dincolo de sine însăși, dacă se cunoaște ca reflecție asupra-unui-ireflectat și, în consecință, ca o schimbare de structură a existenței noastre. Le reproșam mai înainte intuiției bergsoniene și introspecției faptul că sunt în căutarea unei cunoașteri prin coincidență. Dar, la cealaltă extremitate a filosofiei, în noțiunea unei conștiințe constituante universale, găsim o eroare simetrică. Eroarea lui Bergson este să creadă că subiectul care meditează s-ar putea combina cu obiectul asupra căruia meditează, iar cunoașterea s-ar putea dilata confundându-se cu ființa. Eroarea filosofilor reflexivi este să creadă că subiectul care meditează ar putea să absoarbă în meditația sa sau să sesizeze întru totul obiectul asupra căruia meditează, iar ființa noastră s-ar reduce la cunoașterea noastră. Noi, în calitate de subiect care

meditează, nu suntem niciodată subiectul ireflectat pe care căutăm să îl cunoaștem; în schimb, nici nu putem deveni numai și numai conștiință, nu putem să ne reducem la conștiința transcendentală. Dacă am fi conștiința, ar trebui să avem în fața noastră lumea, istoria noastră, obiectele percepute în singularitatea lor ca sisteme de relații transparente. Or, chiar și când nu facem psihologie, când, printr-o reflectare directă și fără să facem apel la felurite concordanțe ale gândirii inductive, încercăm să înțelegem ce este o mișcare sau un cerc perceput, noi nu putem elucida faptul singular decât făcându-l să varieze prin intermediul imaginației și fixând prin gândire invariantul acestei experiențe mentale; noi nu putem pătrunde individualul decât prin procedeul bastard al *exemplului,* adică dezgolind individualul de facticitatea sa. Astfel, rămâne de văzut dacă gândirea poate vreodată să înceteze cu totul de a mai fi inductivă și dacă poate să își asimileze o experiență oarecare, astfel încât să ia în stăpânire, prin ea, întreaga textură a fenomenului. O filosofie devine transcendentală, adică radicală, nu instalându-se în conștiința absolută fără a menționa căile care au condus-o acolo, ci considerându-se ea însăși drept o problemă; nu postulând explicarea totală a cunoașterii, ci recunoscând drept problema filosofică fundamentală tocmai această *prezumție* a motivației.

Iată de ce ar trebui să începem o cercetare asupra percepției prin intermediul psihologiei. Dacă nu am face astfel, nu am înțelege întreg sensul problemei transcendentale, pentru că nu am urma în mod metodic căile care au condus aici plecând de la atitudinea naturală. Ar trebui să frecventăm asiduu câmpul fenomenal și să facem cunoștință, prin intermediul unor descrieri psihologice, cu subiectul fenomenelor, dacă nu am vrea, asemeni filosofiei reflexive, să ne plasăm cu totul și de la bun început într-o dimensiune transcendentală pe care am socoti-o ca dată pentru totdeauna, ratând astfel adevărata problemă a structurării. Totuși, nu ar trebui să începem descrierea psihologică fără a lăsa să se întrevadă faptul că, odată purificată de orice psihologism, ea poate deveni o metodă filosofică. Pentru a trezi experiența perceptivă îngropată sub propriile sale rezultate, nu ar fi de ajuns doar să prezentăm descrieri care s-ar putea să nu fie înțelese, ci ar trebui fixat, prin referințe și anticipări filosofice, punctul de vedere de unde ele pot părea adevărate. Astfel, nu am putea începe fără psihologie, dar nici nu am putea începe numai cu psihologia. Experiența antici-

pează o filosofie, de vreme ce filosofia nu reprezintă decât o experiență elucidată. Dar acum, odată câmpul fenomenal îndeajuns circumscris, să intrăm în acest domeniu ambiguu şi să facem primii paşi trainici avându-l alături pe psiholog, aşteptând ca autocritica psihologului să ne călăuzească, printr-o reflecție de gradul al doilea, spre fenomenul fenomenului şi să convertească în mod decisiv câmpul fenomenal în câmp transcendental.

PARTEA ÎNTÂI

CORPUL

Experiența și gândirea preobiectivă. *Problema corpului*

Percepția noastră ajunge la obiecte, iar obiectul, odată constituit, apare ca motiv al tuturor experiențelor pe care le-am avut, sau pe care le-am putea avea. De exemplu, eu văd casa vecină sub un anume unghi, dar de pe malul drept al Senei, din casă sau dintr-un avion aș vedea-o de fiecare dată altfel; casa *însăși* nu este nici una dintre aceste apariții; ea este, după cum spunea Leibnitz, geometralul acestor perspective și al tuturor perspectivelor posibile, adică termenul fără perspectivă din care pot fi derivate toate perspectivele, este casa văzută de nicăieri. Dar ce înseamnă aceasta? A vedea nu presupune întotdeauna a vedea de undeva? A spune că această casă este văzută de „nicăieri" nu înseamnă a spune că este invizibilă? Totuși, când spun că văd casa cu ochii mei nu înseamnă deloc că afirmația poate fi contestată: nu înțeleg prin aceasta că retina și cristalinul meu, că ochii mei ca organe materiale funcționează și mă fac să văd casa; dacă mă întreb doar pe mine, nu știu nimic cu privire la acest subiect. Vreau să exprim astfel un anumit mod de acces la obiect, „privirea", care este tot atât de sigură ca propria mea gândire și, la fel ca aceasta, în mod nemijlocit cunoscută de mine. Avem nevoie să înțelegem cum putem vedea dintr-o anumită parte, fără ca vederea să fie închisă în perspectiva sa.

A vedea un obiect înseamnă fie a-l avea în limitele câmpului vizual și a-l putea fixa, fie a răspunde efectiv acestei solicitări, fixându-l. Când îl fixez, mă „ancorez" în el, dar această „oprire" a privirii nu este decât o modalitate a mișcării sale: continuu în interiorul unui obiect explorarea care, mai adineaori, le trecea în revistă pe toate, cu o singură mișcare închid peisajul și deschid obiectul. Cele două operații nu coincid în mod întâmplător: dacă eu vreau să văd clar obiectul, contingențele organizării corporale,

de exemplu structura retinei, nu mă constrâng să văd înceţoşat fondul. Chiar dacă nu aş şti nimic despre conuri şi bastonaşe, m-aş gândi că este necesar să „adorm" mediul înconjurător pentru a vedea mai bine obiectul şi să pierd din fond ceea ce câştig în figură, deoarece a privi obiectul înseamnă a te cufunda în el. Şi m-aş mai gândi că obiectele formează un sistem în care nici un element nu se poate remarca fără a le ascunde pe celelalte. Mai precis, orizontul interior al unui obiect nu poate deveni obiect fără ca obiectele înconjurătoare să devină orizont, iar vederea este un act cu două feţe. Aceasta pentru că nu identific obiectul detaliat pe care îl am acum cu cel pe care privirea mea aluneca adineauri prin compararea intenţionată a amănuntelor cu o amintire a primei vederi, de ansamblu. Într-un film, când aparatul se fixează pe un obiect şi se apropie de el pentru a ne da un prim-plan, putem foarte bine să ne *amintim* că este vorba de o scrumieră, sau despre mâna unui personaj, fără să-l identificăm efectiv, deoarece ecranul nu are orizonturi. În cazul vederii, din contră, îmi sprijin privirea pe un fragment de peisaj şi el se însufleţeşte şi se desfăşoară, iar celelalte obiecte se retrag înspre margini şi adorm, fără însă a înceta să fie prezente. Or, o dată cu ele, am la dispoziţie şi orizonturile lor, în care obiectul pe care îl fixez în momentul respectiv este implicat, fiind văzut ca marginal. Deci, identitatea obiectului în cursul explorării este asigurată de orizont, el este corespondentul puterii apropiate pe care privirea mea o păstrează asupra obiectelor pe care tocmai le-a parcurs, pe care o are deja asupra noilor amănunte pe care le va descoperi. Nici o amintire precisă, nici o presupunere explicită nu ar putea avea acest rol: ele nu ar oferi decât o sinteză probabilă, în vreme ce percepţia mea se oferă ca efectivă. În consecinţă, structura obiect-orizont, adică perspectiva, nu mă deranjează atunci când vreau să văd obiectul; dacă este mijlocul pe care îl au obiectele pentru a se disimula, ea este, în acelaşi timp, şi modul lor de a se dezvălui. A vedea înseamnă a intra în universul unor fiinţe care *se arată* şi ele nu s-ar arăta dacă nu s-ar putea ascunde unele în spatele altora sau în spatele meu. Cu alte cuvinte, a privi un obiect înseamnă a veni să-l locuieşti şi să observi din interiorul lui toate celelalte lucruri, în funcţie de faţa pe care o întorc spre el. Dar, în măsura în care le pot vedea, aceste lucruri rămân şi ele locuinţe deschise privirii mele şi, virtual situat în ele, zăresc deja, sub unghiuri diferite, obiectul central

al vederii mele actuale. Astfel, fiecare obiect este oglinda tuturor celorlalte. Când privesc lampa așezată pe masă, nu îi atribui numai calitățile vizibile din locul meu, ci și pe cele pe care căminul, pereții, masa pot să le „vadă"; spatele lămpii mele nu este altceva decât fața pe care ea o „arată" căminului. Deci, un obiect este vizibil în măsura în care celelalte formează un sistem sau o lume în jurul lui, ca spectatori ai părților sale ascunse și garanție a permanenței lor. Orice imagine a mea despre un obiect al lumii se reintegrează instantaneu în toate celelalte, percepute ca fiind „co-existente", deoarece fiecare dintre obiecte este tot ceea ce celelalte „văd" din el. Deci, formula noastră de adineauri trebuie modificată; casa însăși nu este casa văzută de niciunde, ci casa văzută din toate părțile. Obiectul împlinit este translucid, el este pătruns din toate părțile de o infinitate actuală de priviri care se suprapun în adâncurile lui și nu lasă nimic ascuns.

Ceea ce tocmai am afirmat despre perspectiva spațială este valabil și pentru perspectiva temporală. Dacă observ o casă cu atenție și fără nici o idee preconceputâ, casa are un iz de eternitate, emană din ea un fel de inerție. Sigur că o consider dintr-un anumit punct al duratei mele, dar este aceeași casă pe care am văzut-o și ieri, mai nouă cu o zi; fie că este contemplată de un bătrân sau de un copil, ea rămâne aceeași. Fără îndoială, are o anumită vârstă, iar timpul o modifică; dar, chiar dacă mâine se va dărâma, va fi pentru totdeauna adevărat faptul ca astăzi a fost reală. Fiecare moment al timpului ia ca martori toate celelalte momente. Venind brusc, el arată „cum trebuia să se desfășoare ceva" și „cum se va fi terminat ceva". Fiecare prezent fundamentează definitiv un punct al timpului care solicită recunoașterea tuturor celorlalte; obiectul este deci văzut din toate momentele existenței lui, așa cum este văzut din toate părțile, cu aceleași mijloace: structura de orizont. Prezentul ține încă în mână trecutul imediat, fără a-l afirma ca obiect, iar trecutul imediat reține în același fel momentul care l-a precedat, timpul scurs fiind în întregime reluat și perceput în prezent. Același lucru se întâmplă cu viitorul apropiat, care va avea orizontul lui de iminență. Cu diferența că, în cazul trecutului meu recent, am și orizontul de viitor care îl înconjura, am deci prezentul meu efectiv ca viitor al acestui trecut. O dată cu viitorul imediat, am orizontul trecutului care-l va înconjura, am deci prezentul meu efectiv ca trecut al acestui viitor. Astfel, grație unui ori-

zont dublu de retenție și protensie prezentul meu poate înceta să mai fie, un prezent de fapt – antrenat și distrus cu repeziciune în scurgerea duratei – și devine un punct fix, care poate fi identificat într-un timp obiectiv.

Dar, încă o dată, privirea mea umană nu *cuprinde* decât o față a obiectului, chiar dacă le vizează pe toate cu ajutorul orizonturilor. Ea poate fi confruntată cu percepțiile vizuale precedente sau aparținând altor oameni doar prin intermediul timpului și al limbajului. Dacă alătur imaginii obiectului meu privirile care scotocesc din toate părțile și definesc casa însăși, nu obțin decât o serie bine realizată, dar nedefinită de vederi asupra obiectului și nu obiectul în plenitudinea sa. Tot astfel, deși prezentul meu contractă în el trecutul și viitorul, el nu le posedă decât în intenție; dacă, de exemplu, conștiința pe care o am despre trecutul meu pare să acopere exact ceea ce s-a petrecut, acest trecut pe care pretind că îl iau din nou în posesie nu este chiar trecutul, ci trecutul meu, așa cum îl văd acum, pe care l-am schimbat, poate. De asemenea, este posibil ca în viitor să nu mai recunosc prezentul pe care îl trăiesc. Deci, sinteza orizonturilor este prezumtivă, ea nu operează cu precizie și cu certitudine decât în imediata apropiere a obiectului. Lărgite, împrejurimile îmi scapă din mână: ele nu mai sunt alcătuite din obiecte sau amintiri încă distincte, fiind mai degrabă un orizont anonim care nu mai poate depune nici o mărturie sigură și lasă obiectul așa cum este el cu adevărat în experiența perceptivă, neîmplinit și deschis. Substanțialitatea obiectului se scurge prin această deschizătură. Dacă el ar trebui să ajungă la o densitate perfectă, cu alte cuvinte dacă ar fi să existe un obiect absolut, ar fi nevoie de o infinitate de perspective contractate într-o co-existență riguroasă, iar obiectul ar trebui expus la mii de priviri, care s-ar topi într-una singură. Casa are *propriile* conducte de apă, solul *său*, poate crăpăturile sale, care înaintează pe nesimțite în plafon. Deși nu le vedem niciodată, ele *aparțin* casei, la fel ca ferestrele sau căminele, vizibile pentru noi. Percepția prezentă a casei va fi uitată: de fiecare dată când putem confrunta amintirile cu obiectele la care se referă suntem surprinși, ținând cont și de alte motive de confuzie, de schimbările pe care obiectele le datorează propriei lor durate. Dar credem că există un adevăr al trecutului, memoria noastră se sprijină pe o imensă Memorie a lumii, în care casa figurează exact așa cum era într-adevăr în acea zi și care fun-

damentează *ființa* acesteia în momentul respectiv. Luat în sine însuși – și, ca obiect, el se cere considerat astfel –, obiectul nu are nimic de ascuns, el este în întregime desfășurat, părțile sale coexistă, deși privirea noastră le parcurge pe rând, prezentul nu-i șterge trecutul, viitorul nu-i va șterge prezentul. Poziția obiectului ne face să depășim limitele experienței noastre efective, care, crezând că extrage din obiect tot ceea ce ne învață, se zdrobește de fapt de o ființă străină. Tocmai acest extaz al experienței face ca fiecare percepție să aibă un conținut precis.

Obsedat de ființă, uitând perspectivismul experienței mele, îl tratez de acum înainte ca obiect, îl deduc dintr-un raport de obiecte. Îmi consider corpul, care este punctul meu de vedere despre lume, ca unul dintre obiectele acesteia. Îmi refuz conștiința privirii mele ca mijloc de cunoaștere și îmi tratez ochii ca pe niște fragmente de materie. De acum înainte ei se află în același spațiu obiectiv în care caut să situez obiectul exterior și eu am impresia că dau naștere perspectivei pe care o percep prin proiectarea obiectelor pe retină. Tot astfel, tratez propria mea istorie perceptivă ca rezultat al raporturilor mele cu lumea obiectivă; prezentul meu – punctul meu de vedere asupra timpului – devine un moment ca oricare altul, durata mea o oglindire sau un aspect abstract al timpului universal, corpul meu o modalitate a spațiului obiectiv. În sfârșit, dacă obiectele care înconjoară sau „locuiesc" casa ar rămâne și ele ceea ce sunt în experiența perceptivă, adică priviri strânse într-o anumită perspectivă, casa nu ar fi concepută ca o ființă autonomă. Așadar, poziția unui singur obiect – în sensul complet al cuvântului – impune îmbinarea tuturor acestor experiențe într-un act politetic. Prin aceasta, ea depășește experiența perceptivă și sinteza de orizonturi – așa cum și noțiunea de *univers,* adică totalitatea împlinită, explicită, în care raporturile ar fi de determinare reciprocă, depășește noțiunea de *lume,* adică o multiplicitate deschisă și nedefinită, în care raporturile sunt de implicare reciprocă[1]. Mă detașez de propria experiență și trec la *idee.* Ca și obiectul, ideea pretinde că este aceeași pentru toți, valabilă în orice timp și spațiu, iar individuația obiectului într-un punct de timp și de spațiu

[1] Husserl, *Umsturzt der kopenikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (inedit).

obiective apare de fapt ca expresia unei puternice afirmații universale[2]. Nu mă mai ocup nici de propriul corp, nici de timp, nici de lume, așa cum le-am văzut în cunoașterea antepredicativă, în cadrul comunicării interioare cu ele. Nu vorbesc decât despre corpul meu în idee, despre univers în idee, despre ideea de spațiu și de timp. Așa se formează o gândire „obiectivă" (în accepția lui Kierkegaard), a simțului comun, a științei, care ne face să pierdem în cele din urmă contactul cu experiența perceptivă, în ciuda faptului că este rezultatul și urmarea firească a acesteia. Întreaga viață a conștiinței tinde să afirme obiecte, de vreme ce ea nu este conștiință, adică cunoaștere de sine, decât în măsura în care se adună într-un obiect care poate fi identificat. Totuși, afirmarea absolută a unui singur obiect este moartea conștiinței, din moment ce ea fixează întreaga experiență asemeni unui cristal care, introdus într-o soluție, o cristalizează dintr-o dată.

Nu putem rămâne în această situație alternativă de a nu înțelege nimic despre subiect sau despre obiect. Trebuie să regăsim originea obiectului în însăși inima experienței noastre, să descriem apariția ființei și să înțelegem cum există, paradoxal, *în sine*-le *pentru noi*. Vom considera gândirea obiectivă literal, fără idei preconcepute, și nu-i vom pune întrebări pe care ea însăși nu și le pune. Dacă ajungem să regăsim dincolo de ea experiența, acest pasaj nu va fi justificat decât de propriile neclarități. Să considerăm deci gândirea obiectivă activă în construirea corpului nostru ca obiect, din moment ce aici se află un moment hotărâtor în geneza lumii obiective. Propriul corp se sustrage, vom vedea, chiar în știință, tratamentului pe care vrem să i-l impunem. Și cum geneza corpului obiectiv nu este decât un moment în constituirea obiectului, corpul, retrăgându-se din lumea obiectivă, va lua cu el firele intenționale care îl leagă de mediul său și ne va revela, în cele din urmă, subiectul care percepe și lumea percepută.

[2] „Doar datorită puterii de judecată pe care spiritul meu o are pot înțelege ceea ce credeam că văd cu propriii mei ochi", II *Méditation*, A T, IX, p. 25.

I. Corpul ca obiect şi fiziologia mecanicistă

După cum am văzut, obiectul există, prin definiţie, *partes extra partes* şi, prin urmare, nu admite decât relaţii exterioare şi mecanice, atât în interior, între părţile sale, cât şi cu celelalte obiecte; aceste relaţii au loc fie în sensul strict, de mişcare receptată şi transmisă, fie în sensul larg, de raport de funcţionare cu variabilă. Dacă am vrea să introducem organismul în universul obiectelor şi să închidem prin el acest univers, ar trebui să traducem funcţionarea corpului în limbajul în-sinelui şi să descoperim sub comportament dependenţa lineară dintre stimul şi receptor, dintre receptor şi „Empfinder"[1]. Ştiam foarte bine că în circuitul comportamentului ţâşnesc la suprafaţă hotărâri noi, iar teoria energiilor specifice ale nervilor, de exemplu, acorda organismului puterea de a transforma lumea fizică. Dar, cu atât mai mult cu cât ea atribuia aparatului nervos puterea ocultă de a crea diferitele structuri ale experienţei noastre, acestea erau transformate în calităţi compacte, derivate fiind din distingerea locală a organelor puse în joc, chiar dacă văzul, simţul tactil, auzul sunt moduri distincte de acces la obiect. Astfel, raportul dintre stimul şi percepţie putea să rămână clar şi obiectiv, evenimentul psiho-fizic era de tipul relaţiilor de cauzalitate „mundană". Fiziologia modernă nu mai recurge la aceste artificii. Ea nu mai leagă diferitele calităţi ale aceluiaşi simţ sau datele oferite de simţuri diferite de instrumente materiale distincte. De fapt, leziunile centrilor şi chiar ale nervilor nu se traduc prin pierderea anumitor calităţi sensibile sau a anumitor date senzoriale, ci printr-o nediferenţiere a funcţiei. Am spus-o deja mai sus: indiferent de geneza sau localizarea leziunii în căile senzoriale, asistăm la o pierdere a sensibilităţii la culori, de exemplu; la în-

[1] Cf. La *Structure du comportement,* cap. I şi II.

ceput se modifică toate culorile – tonul lor fundamental rămâne neschimbat, dar saturația descreşte; apoi, spectrul se simplifică şi se reduce la patru culori: galben, verde, albastru, roşu-închis; toate culorile cu unde scurte tind spre un fel de albastru, iar culorile cu unde lungi spre un fel de galben; de altfel, văzul poate varia de la un moment la altul, în funcție de gradul de oboseală. În cele din urmă se ajunge la un monocromatism în gri, deşi unele condiții favorabile (contrast, timp de expunere îndelungat) ar putea să restabilească, momentan, dicromatismul[2]. Înaintarea leziunii în substanța nervoasă nu distruge deci unul câte unul conținuturile sensibile gata făcute, ci îngreunează din ce în ce mai mult diferențierea activă a excitațiilor, funcție esențială a sistemului nervos. În acelaşi mod, în leziunile non-corticale ale sensibilității tactile, dacă anumite conținuturi (temperaturi) sunt mai fragile, dispărând primele, nu înseamnă că un teritoriu determinat – distrus în cazul bolnavului – ne serveşte la înregistrarea căldurii şi a frigului, din moment ce senzația specifică va fi restituită dacă aplicăm un excitant pe o suprafață suficient de mare[3], ci înseamnă că excitația reuşeşte să ajungă la forma sa tipică doar în cazul unui stimul mai energic. Leziunile centrale par să lase calitățile intacte, ele modificând în schimb organizarea spațială a datelor şi perceperea obiectelor. Din această cauză, s-a presupus că există nişte centri cognitivi specializați în localizarea şi interpretarea calităților. În realitate, cercetările moderne arată că leziunile centrale acționează mai ales prin ridicarea cronaxiilor, de două sau de trei ori decuplate la bolnavi. Excitația produce efecte mai lente, dar de mai lungă durată, şi percepția tactilă a asprului, de exemplu, atâta vreme cât presupune o suită delimitată de impresii sau o conştiință precisă a diferitelor poziții ale mâinii[4], este compromisă. Localizarea confuză a excitantului nu se explică prin distrugerea unui centru localizator, ci prin nivelarea excitațiilor, care nu mai reuşesc să se organizeze într-un ansamblu stabil, în care fiecare din ele ar primi o valoare univocă şi s-ar traduce la nivelul conştiinței doar printr-o schimbare delimitată[5]. Astfel, excitațiile aceluiaşi simț diferă nu

[2] J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 365.
[3] *Id., ibid.*, p. 358.
[4] *Id., ibid.*, pp. 360-361.
[5] J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 362.

atât datorită instrumentului material folosit, ci datorită modului în care stimulii elementari se organizează spontan între ei, iar această organizare este factorul hotărâtor, atât la nivelul „calităților" sensibile, cât și la nivelul percepției. Tot ea, și nu energia specifică aparatului interogat face ca un excitant să dea naștere, după caz, unei senzații tactile sau termice. Dacă excităm de mai multe ori la rând o regiune oarecare a pielii cu un fir de păr, la început avem senzații punctuale, distincte și localizate de fiecare dată în același punct. Pe măsură ce excitarea se repetă, localizarea este mai puțin precisă, percepția se extinde, iar senzația își pierde specificul: nu mai este o atingere, ci o arsură, provocată fie din cauza căldurii, fie din cauza frigului. Mai târziu, subiectul are impresia că stimulul se mișcă și îi desenează un cerc pe piele. În cele din urmă, el nu mai simte nimic[6]. Deci, „calitatea sensibilă", determinările spațiale ale lucrului perceput și chiar prezența sau absența percepției nu sunt efecte ale situației de fapt, exterioară organismului, ci reprezintă modul în care acesta întâmpină stimulările și se raportează la ele. Nu putem percepe o excitație atunci când ea se adresează unui organ senzorial cu care nu se „acordă"[7]. Astfel, organismul are funcția de a „concepe", să spunem așa, o anumită formă de excitare, în urma repetării stimulilor[8]. „Evenimentul psihofizic" nu mai are nici o cauzalitate de tip „mundan", creierul devine locul nașterii unei „structurări" care intervine chiar înaintea etapei corticale și care amestecă relațiile stimulului cu organismul încă de la intrarea în sistemul nervos. Excitația este simțită și reorganizată cu ajutorul unor funcții transversale, care o fac *să se asemene* cu percepția pe care o *va provoca*. Această formă care se desenează în sistemul nervos, această desfășurare a unei structuri, eu nu o pot reprezenta ca o serie de procese la persoana a treia, ca o transmitere a unei mișcări sau ca determinare a unei variabile cu ajutorul alteia. Aceste lucruri nu pot fi cunoscute de la distanță. Natura excitației poate fi ghicită doar cu condiția abandonării corpului obiect, *partes extra partes,* prin raportarea la corpul a

[6] *Id., ibid.*, p. 364.

[7] Die Reizvorgänge treffen ein ungestimmtes Reaktionsorgan. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung,* p. 361.

[8] «Die Sinne... die Form eben durch ursprüngliches Formbegreifen zu erkennen geben», *id., ibid.*, p. 353.

cărui experiență actuală o trăiesc, la modul în care mâna mea mângâie obiectul pe care-l atinge, precedând stimulii și desenând ea însăși forma pe care o voi percepe. Și nu este decât un exemplu. Nu pot înțelege funcția corpului viu decât dacă o împlinesc eu însumi și în măsura în care sunt un corp îndreptat spre lume.

Astfel, exteroceptivitatea cere o structurare a stimulilor, conștiința corpului invadează corpul, sufletul se împrăștie în toate cotloanele acestuia, comportamentul se revarsă în afara sectorului său central. Dar am putea răspunde că această „experiență a corpului" este ea însăși o „reprezentare", un „fapt psihic", că, în această calitate, ea se găsește la capătul unui lanț de evenimente psihice și fiziologice care pot fi puse pe seama „corpului adevărat". Oare corpul meu nu este, ca și corpurile exterioare, un obiect care acționează asupra unor receptori și dă naștere, în cele din urmă, conștiinței corpului? Nu există oare o „interoceptivitate", așa cum există o „exteroceptivitate"? Oare nu pot găsi în corpul meu fire pe care organele interne le trimit la creier, fire instituite de natură pentru a da ocazia sufletului să-și simtă corpul? Astfel, conștiința corpului și a sufletului sunt refulate, corpul devine din nou mașina bine curățată pe care era cât pe ce s-o uităm datorită noțiunii ambigue de comportament. Dacă, de exemplu, la un om cu piciorul amputat o stimulare anume se substituie aceleia a gambei, pe traseul dintre extremitatea membrului amputat și creier, subiectul va simți un picior fantomă datorită faptului că sufletul este imediat unit numai și numai cu creierul.

Ce părere are psihologia modernă? Anestezia cu cocaină nu suprimă membrul fantomă, care poate exista și în urma unor leziuni cerebrale fără amputare[9]. În fine, membrul fantomă păstrează adesea poziția pe care brațul real o avea în momentul rănirii: un rănit în război simte încă în brațul fantomă schijele obuzului care i-au sfârtecat brațul adevărat[10]. „Teoria periferică" trebuie deci înlocuită cu o „teorie cerebrală"? Dar nu am câștiga nimic dacă aceasta din urmă nu ar face decât să adauge urme cerebrale condițiilor periferice ale membrului fantomă. Deoarece un ansamblu de urme cerebrale nu ar putea reprezenta raporturile de conștiință

[9] Lhermitte, *L'Image de notre Corps,* p. 47.
[10] *Id., ibid.,* pp. 129 următoarele.

care intervin în producerea fenomenului. Acesta depinde, într-adevăr, de determinările „psihice". O emoție, o împrejurare care amintește de aceea a rănirii, produc apariția unui membru fantomă la subiecții care până atunci nu îl aveau[11]. Brațul fantomă, enorm după operație, poate să se micșoreze și în cele din urmă să dispară în ciotul rezultat în urma amputării, o dată cu „consimțământul bolnavului de a-și accepta mutilarea"[12]. Fenomenul membrului fantomă se poate clarifica aici prin acela al anosognoziei care cere în mod clar o explicație psihologică. Subiecții care evită folosirea mâinii drepte, paralizate, și o întind pe cea stângă atunci când li se cere dreapta, vorbesc adesea despre brațul paralizat ca de „un șarpe lung și rece", ceea ce exclude ipoteza unei anestezii adevărate și sugerează mai degrabă refuzul deficienței[13]. Deci, ar trebui oare să spunem că membrul fantomă este o amintire, o voință sau o credință și, în lipsa unei explicații fiziologice, să îi dăm o explicație psihologică? Totuși, nici o explicație psihologică nu poate să ignore faptul că secționarea conductorilor senzitivi care merg spre encefal suprimă membrul fantomă[14]. Astfel, trebuie să înțelegem modul în care determinantele psihice și condițiile fiziologice se îmbină unele cu altele: nu înțelegem de ce, deși depinde de condiții fiziologice și în acest caz este efectul unei cauzalități la persoana a treia, membrul fantomă poate să își facă apariția, *pe de altă parte,* din istoria personală a bolnavului, din amintirile, emoțiile sau voința sa. Pentru ca aceste două serii de condiții să poată sta împreună la baza fenomenului, ar fi necesară existența unui punct sau a unui teren comun de aplicare și nu vedem care ar fi acesta, pentru „faptele fiziologice", care se petrec în spațiu, și pentru „faptele psihice", care nu pot fi situate, sau chiar pentru procesele obiective – ca influxul nervos –, care aparțin ordinii în-sinelui și unor *cogitationes* – acceptarea și refuzul, conștiința trecutului și emoția – care sunt de ordinul pentru-sinelui. Deci, în calitate de enunțare a faptelor cunoscute, o teorie mixtă a membrului fan-

[11] Lhermitte, *L'Image de notre Corps,* p. 57.

[12] *Ibid.,* p. 73. I. Lhermitte semnalează faptul că iluzia amputaților se raportează la condiția psihică a subiectului: ea este mult mai frecventă la oamenii culți.

[13] *Id., ibid.,* p. 129 următoarele.

[14] *Id., ibid.,* p. 129 următoarele.

tomă, care ar admite două serii de condiţii[15], ar putea fi valabilă; dar este absolut obscură. Membrul fantomă nu este nici efectul simplu al unei cauzalităţi obiective, nici o *cogitatio*. El ar putea rezulta din amestecul celor două tipuri de cauzalităţi doar dacă am găsi modalitatea de a articula „psihicul" şi „fiziologicul", „pentru-sinele" şi „în-sinele", pregătind întâlnirea lor şi dacă am putea integra într-un mediu comun procesele la persoana a treia şi actele personale.

Pentru a descrie credinţa în existenţa membrului fantomă şi refuzul mutilării, autorii vorbesc despre o „reprimare" sau „refulare organică"[16]. Aceşti termeni, prea puţin cartezieni, ne obligă să avansăm ideea unei gândiri organice, prin care raportul „psihicului" cu „fiziologicul" ar deveni posibil. Am întâlnit deja şi în altă parte, în cazul compensărilor, fenomene care depăşesc alternativa finalităţii exprese şi a mecanismului, a psihicului şi a fiziologicului[17]. Când insecta îşi înlocuieşte instinctiv piciorul tăiat cu cel sănătos, nu este vorba decât de un dispozitiv de salvare dinainte stabilit care este substituit, prin declanşare automată, circuitului ce tocmai a fost scos din uz. Animalul nu are conştiinţa unui scop care trebuie atins şi îşi foloseşte membrele ca mijloace diferite: în caz contrar, înlocuirea s-ar produce de fiecare dată când actul ar fi împiedicat şi ştim că, dacă piciorul este legat, ea nu are loc. Pur şi simplu animalul continuă să existe în aceeaşi lume şi se îndreaptă spre ea cu toate puterile. Membrul legat nu este înlocuit de membrul liber, deoarece el continuă să existe în fiinţa asimilată, iar curentul de activitate care merge prin lume îl străbate încă. Există tot atâtea posibilităţi de alegere ca şi în cazul unei picături de ulei care îşi foloseşte toate forţele interne pentru a rezolva practic o problemă de maxim şi de minim. Cu diferenţa, totuşi, că picătura de ulei se adaptează la forţe exterioare date, în vreme ce animalul proiectează el însuşi mediul şi îşi formulează termenii

[15] Membrul fantomă nu se pretează nici la o explicaţie pur fiziologică, nici la o explicaţie pur psihologică. Aceasta este concluzia lui J. Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, p. 126.

[16] Schilder, *Das Körperschema;* Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 174; L'hermitte, *L'Image de notre Corps*, p. 143.

[17] Cf. *La Structure du comportement*, pp. 47 şi următoarele.

propriei probleme vitale[18]; este vorba aici de un *a priori* al speciei și nu de o opțiune personală. Astfel, în spatele fenomenului de înlocuire se află mișcarea ființei în lume. Este vremea să precizăm această noțiune. Când spunem că un animal *există*, că *are* o lume, sau că *aparține* unei lumi, nu înseamnă că el are percepția sau conștiința obiectivă a acesteia. Situația care declanșează operațiile instinctive nu este în întregime articulată și determinată, iar greșelile și orbirea instinctului dovedesc îndeajuns că animalul nu stăpânește întregul sens al acesteia. Ea nu oferă decât o semnificație practică, nu face decât să invite la o recunoaștere corporală. Este trăită ca situație „deschisă" și generează mișcările animalului, tot așa cum primele note ale unei melodii determină un anumit mod de rezoluție, fără ca acesta să fie cunoscut pentru el însuși; condiția care permite membrelor să se substituie unul altuia, să fie echivalente în fața evidenței sarcinii este tocmai această ne-cunoaștere. În cazul în care „ființa în lume" ancorează subiectul într-un anumit „mediu", este ea oare echivalentul „atenției la viață" a lui Bergson, sau un fel de „funcțiune a realului" a lui P. Janet? Atenția la viață este conștiința pe care o avem despre „mișcările născânde" în propriul nostru corp. Or, mișcările reflexe, schițate sau împlinite, nu sunt decât procese obiective în care conștiința nu este angajată; ea poate doar să constate derularea și rezultatele lor[19]. Chiar reflexele nu sunt deloc, în realitate, niște procese oarbe: ele se ajustează unui

[18] *Ibid.*, pp. 196 și următoarele.

[19] Când Bergson insistă asupra unității percepției acțiunii și inventează termenul de proces „senzorio-motor" pentru a o exprima, el încearcă în mod clar să introducă în lume conștiința. Dar dacă a simți înseamnă a reprezenta o calitate, dacă mișcarea este o deplasare în spațiul obiectiv, nici un *compromis* nu este posibil între senzație și mișcare, chiar luată în faza incipientă, ele deosebindu-se ca și pentru-sinele și în-sinele. Bergson a observat foarte bine, într-un mod general, că spațiul și corpul comunică prin medierea timpului, că a fi spirit înseamnă a stăpâni scurgerea timpului, că a avea un corp înseamnă a avea un prezent. Corpul este, spune el, o tăietură instantanee în devenirea conștiinței *(Matière et Mémoire,* p. 150). Dar corpul rămâne pentru el ceea ce noi numim corpul obiectiv, conștiința – o cunoaștere, timpul – o serie de „acum", fie că se face „bulgăre de zăpadă cu el însuși", fie că se desfășoară în timpul spațializat. Deci, Bergson nu poate decât să concentreze sau să destindă seria de „acum"-uri: el nu ajunge niciodată până la momentul unic prin care se constituie cele trei dimensiuni ale timpului și nu vedem de ce durata se zdrobește într-un prezent, de ce conștiința se angajează într-un corp și într-o lume.

„sens" al situației, exprimă atât orientarea noastră spre un „mediu de comportament" cât și acțiunea „mediului geografic" asupra noastră. Ele desemnează de la distanță structura obiectului, fără a aștepta stimulările punctuale ale acestuia. Tocmai această prezență globală a situației dă sensul și importanța stimulilor parțiali, le permite să existe, sau să conteze pentru organism. Reflexul nu este rezultatul stimulilor obiectivi, ci se întoarce spre ei și îi investește cu un sens pe care nu l-ar fi avut dacă ar fi fost considerați unul câte unul, ca agenți fizici, un sens pe care îl au doar în măsura în care există situația globalizatoare. Reflexul determină stimulii să existe ca situație, se află față de ei într-un raport de „cunoaștere", adică îi indică drept obiect al asalturilor sale. Reflexul – în măsura în care se deschide către sensul unei situații – și percepția – în măsura în care nu presupune mai întâi un obiect al cunoașterii, fiind o intenție a ființei noastre totale – sunt modalități ale unei *vederi preobiective,* care este ceea ce noi numim ființa în lume. Trebuie să recunoaștem – în afara stimulilor și a conținuturilor sensibile – un fel de diafragmă interioară care determină într-o măsură mult mai mare ceea ce percepțiile și reflexele noastre vor putea ținti în lume, zona operațiilor posibile, amploarea vieții noastre. Anumiți subiecți pot fi aproape de cecitate fără să-și schimbe „lumea": îi vedem lovindu-se peste tot de obiecte, fără a fi însă conștienți că nu mai au calități vizuale și fără a-și modifica structura comportamentului. Alți bolnavi, din contră, își pierd lumea

---

Cât despre „funcția realului", P. Janet *se servește* de ea ca de o noțiune existențială, ceea ce îi permite să schițeze o teorie profundă a emoției ca prăbușire a ființei noastre obișnuite, fugă în afara lumii noastre și, în consecință, ca variație a ființei noastre în lume (cf., de exemplu, interpretarea crizei de nervi, *De L'Angoisse ? l'Extase,* vol. II, pp. 450 și următoarele). Dar teoria emoției nu este dusă până la capăt, cum observă J-P. Sartre; în scrierile lui P. Janet, ea rivalizează cu o concepție mecanică destul de apropiată de aceea a lui James: prăbușirea existenței noastre în emoție este tratată ca simplă *derivare* de forțe psihologice și emoția însăși ca o formă de conștiință a procesului la persoana a treia – astfel încât nu mai trebuie căutat sensul comportărilor emoționale care rezultă din dinamica oarbă a tendințelor și, în consecință, se revine la dualism (cf. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'Emotion).* P. Janet tratează de altfel în mod special tensiunea psihologică – adică mișcarea prin care ne desfășurăm în fața „lumii" noastre – ca o ipoteză reprezentativă; deci, este departe de a o considera, într-o teză generală, ca esență concretă a omului, deși în analizele particulare o face în mod implicit.

de îndată ce conținuturile se sustrag cunoașterii lor, renunță la viața obișnuită înainte ca ea să nu mai poată fi posibilă, se fac infirmi înainte de vreme și rup legătura vitală cu lumea înainte de a fi pierdut contactul senzorial. Există deci o anumită consistență a „lumii" noastre, relativ independentă de stimuli, care interzice tratarea ființei în lume ca o sumă de reflexe – o anumită energie a pulsației existenței, relativ independentă de gândurile noastre voluntare, care interzice tratarea ființei în lume ca un *act* de conștiință. Datorită existenței vederii preobiective, ființa în lume poate să se deosebească de toate procesele la persoana a treia, de toate modalitățile *res extensa,* precum și de orice *cogitatio,* de orice cunoaștere la persoana întâi și va putea astfel să realizeze legătura între „psihic" și „fiziologic".

Să ne întoarcem acum la problema de la care am plecat. Anozognozia și membrul fantomă nu admit nici o explicație fiziologică, nici o explicație psihologică, nici una mixtă, deși ele pot fi legate de ambele serii de condiții. O explicație fiziologică ar interpreta anozognozia și membrul fantomă ca simplă suprimare sau persistență a stimulărilor interoceptive. În această ipoteză, anozognozia este absența unui fragment al reprezentării corpului, care ar trebui să fie dat, de vreme ce membrul corespunzător există; membrul fantomă este prezența unei părți a reprezentării corpului care nu ar trebui dată, deoarece membrul corespunzător nu mai este acolo. Dacă dăm fenomenelor o explicație psihologică, membrul fantomă devine o amintire, o judecată pozitivă sau o percepție, iar anozognozia o uitare, o judecată negativă sau o absență a percepției. În primul caz, membrul fantomă este prezența efectivă a unei reprezentări, iar anozognozia absența efectivă a unei reprezentări. În al doilea caz, membrul fantomă este reprezentarea unei prezențe efective, iar anozognozia este reprezentarea unei absențe efective. În ambele situații rămânem însă în categoriile lumii obiective, în care nu există intermediar între prezență și absență. În realitate, bolnavul care suferă de anozognozie nu ignoră pur și simplu membrul paralizat: el nu se poate detașa de deficiență din cauză că știe exact unde ar risca să se confrunte cu ea. La fel, în psihanaliză, subiectul cunoaște realitățile pe care nu vrea să le privească în față, lucru fără de care nu le-ar putea evita așa de bine. Nu înțelegem absența sau moartea unui prieten decât în momentul în care așteptăm un răspuns de la el și simțim că nu

îl vom mai primi; la început evităm întrebările tocmai pentru a nu percepe tăcerea; întoarcem fața de la acele regiuni ale vieții noastre în care am putea întâlni neantul, dar nu înseamnă că nu îl ghicim, ci dimpotrivă. Tot așa, bolnavul își scoate din joc brațul paralizat pentru a nu mai simți pierderea, dar aceasta înseamnă deja o receptare „preconștientă" a stării de fapt. Este adevărat că în cazul membrului fantomă subiectul pare să ignore mutilarea, considerând fantoma ca un braț real, de vreme ce încearcă să meargă cu piciorul fantomă și nu se descurajează nici când cade. El descrie, foarte bine de altfel, particularitățile acestuia – de exemplu motricitatea deosebită – iar dacă îl tratează practic ca pe un membru adevărat, aceasta se datorează faptului că pentru a putea porni la drum, ca subiect normal, nu are nevoie de o percepție clară și articulată a propriului corp: ajunge să aibă la „dispoziție" un fel de putere neprecizată și să ghicească membrul fantomă vag implicat în el. Conștiința piciorului fantomă rămâne deci și echivocă. Omul își simte piciorul amputat tot așa cum poate simți prezența acută a unui prieten care totuși nu este lângă el; nu își pierde piciorul pentru că încă mai continuă să țină cont de el, ca și Proust care, deși constată moartea bunicii sale, nu o pierde, atâta vreme cât o păstrează în orizontul vieții sale. Brațul fantomă nu este o reprezentare a brațului, ci o prezență ambivalentă a brațului. Refuzul mutilării – în cazul membrului fantomă – sau refuzul deficienței – în cazul anozognozei nu sunt hotărâri deliberate, formate la nivelul conștiinței tetice, care, după ce a constatat diferențele posibile, ia o poziție explicită. Voința de a avea un corp sănătos sau refuzul corpului bolnav nu sunt formulate pentru ele-însele, experiența brațului amputat ca prezent sau a brațului bolnav ca absent nu sunt de ordinul „cred că..."

Fenomenul, deformat atât de explicațiile fiziologice, cât și de cele psihologice, este foarte bine înțeles din perspectiva ființei în lume. Un *Eu* angajat într-o anumită lume fizică și interumană refuză în noi mutilarea și deficiența, continuă să năzuiască spre lumea sa, în ciuda handicapurilor sau amputărilor, pe care nu le recunoaște, astfel, *de iure*. Refuzul deficienței nu este decât cealaltă față a apartenenței noastre firești la lume, negarea implicită a ceea ce se opune mișcării naturale care ne proiectează spre sarcinile, grijile, situația și orizontul nostru familiar. A avea un braț fantomă înseamnă a rămâne deschis la toate acțiunile pe care doar

brațul le poate face, înseamnă a păstra câmpul practic pe care-l aveam înainte de mutilare. Corpul este vehiculul ființei în lume. Pentru o vietate, a avea un corp înseamnă a se alătura unui mediu bine definit, a se confunda cu anumite proiecte și a se angaja în mod continuu în acțiune. Bolnavul găsește certitudinea integrității sale tocmai în evidența acestei lumi întregi în care figurează obiecte pe care le poate manevra, precum și în forța mișcării care se îndreaptă spre lume, în care există încă proiectul de a scrie, sau de a cânta la pian. Dar, chiar în momentul în care îi ascunde handicapul, lumea i-l revelează în mod necesar: dacă este adevărat că dobândesc conștiința propriului corp prin intermediul lumii, el fiind termenul neobservat, situat în centru, spre care toate obiectele își întorc fața, tot din același motiv este adevărat și faptul că propriul meu corp este stâlpul de susținere a lumii. Știu că obiectele au mai multe fețe pentru că pot să le înconjur și astfel sunt conștient de lume prin intermediul propriului corp. Dacă sunt amputat, constat că nu mai pot să mă alătur lumii exact când mediul meu obișnuit îmi trezește intențiile obișnuite, iar obiectele manevrabile, tocmai pentru că se prezintă ca atare, cer o mână pe care nu o mai am. Astfel, în ansamblul corpului meu se delimitează regiuni de tăcere. Bolnavul are cunoștință despre handicapul său exact în măsura în care îl ignoră și îl ignoră exact în măsura în care are cunoștință despre el. Acesta este paradoxul oricărei ființe în lume: îndreptându-mă spre o lume, intențiile mele perceptive și practice se frâng în obiectele care în cele din urmă îmi apar ca anterioare și exterioare lor; și totuși, obiectele nu există pentru mine decât în măsura în care îmi trezesc gânduri sau dorințe. Ambiguitatea cunoașterii se reduce aici la următoarele: corpul nostru are două straturi diferite: corpul obișnuit și corpul actual. Gesturile de manevrare sunt incluse în primul strat și au dispărut în al doilea, iar problema de a ști cum pot să simt un membru pe care de fapt nu-l mai am se reduce la a ști cum poate corpul meu obișnuit să garanteze pentru corpul meu actual. Cum pot percepe obiectele ca manevrabile, dacă nu le mai pot manevra? Pentru aceasta, „manevrabilul" trebuie să înceteze să fie ceea ce mânuiesc acum, pentru a deveni ceea ce se poate manevra; să nu mai fie *manevrabil pentru mine,* devenind un fel de *manevrabil în sine.* În paralel, corpul meu nu mai trebuie să fie perceput într-o experiență instantanee,

distinctă, întreagă, ci și sub aspectul unei generalități, ca o ființă impersonală.

Prin aceasta, fenomenul membrului fantomă se întâlnește cu refularea, care-l va lămuri. Refularea despre care vorbește psihanaliza constă în faptul că subiectul pornește pe o anumită cale – proiect amoros, carieră, operă –, întâlnește o barieră și, neavând nici forța să depășească obstacolul, nici tăria de a renunța la proiect, își folosește forțele pentru a-l menține mereu viu în minte, fără ca măcar să-și dea seama de acest lucru. Scurgerea timpului nu ia cu sine proiectele imposibil de realizat, nu vindecă experiența traumatizantă, iar subiectul rămâne în continuare deschis spre același viitor imposibil, dacă nu în gândurile sale explicite, cel puțin în ființa sa afectivă. Dintre toate momentele prezentului, unul singur dobândește o valoare excepțională; el le deplasează pe celelalte, suspendându-le calitatea de prezent autentic. Continuăm să fim acea persoană care a pornit odată pe calea unei iubiri de adolescent, sau a trăit cândva în universul parental. Percepții noi le înlocuiesc pe cele vechi, chiar emoții noi le înlocuiesc pe cele de altădată, dar reînnoirea afectează numai conținutul experienței noastre, nu și structura ei. Timpul obiectiv, impersonal continuă să se scurgă, însă durata, timpul personal, este oprită. Bineînțeles că această înmărmurire nu se confundă cu o amintire, ea o exclude chiar, în măsura în care desfășoară în fața noastră, ca într-un tablou, o experiență îndepărtată. Din contră, trecutul, care este adevăratul nostru prezent, rămâne aproape de noi, se ascunde întotdeauna înapoia privirii noastre, în loc să se afle înaintea ei. Experiența traumatizantă nu subzistă ca reprezentare, ca un moment care este bine datat în lumea conștiinței obiective; este esențial ca ea să supraviețuiască doar ca un mod de a fi, având un anume grad de generalitate. Îmi alienez puterea neadormită de a-mi crea lumi în favoarea unei singure lumi, privilegiate, care își pierde astfel substanța și sfârșește prin a nu mai fi decât o *angoasă nedefinită.* Deci, orice refulare constă în trecerea de la existența la persoana întâi la un fel de scolastică a acestei existențe bazate pe o experiență veche, sau mai degrabă pe amintirea că am avut această experiență, apoi pe amintirea acestei amintiri și așa mai departe, astfel încât în final păstrăm doar forma tipică. Or, ca întronare a personalului, refularea este un fenomen universal care ne face să înțelegem condiția noastră de ființe în carne și oase, condiție pe care o

adăugăm structurii temporale a ființei în lume. Atâta vreme cât am „organe senzoriale", un „corp", „funcții psihice" comparabile cu ale celorlalți oameni, fiecare din momentele experienței mele încetează să mai fie o totalitate bine construită, absolut unică, în care amănuntele există doar ca funcție a ansamblului, și devin locul în care se încrucișează o mulțime de „cauzalități". Atâta vreme cât locuiesc într-o „lume fizică", în care se regăsesc „stimuli" constanți și situații tipice – și nu numai în lumea istorică, în care situațiile nu se pot niciodată compara –, viața mea are ritmuri care sunt *condiționate* de mediul banal care mă înconjoară, neavând o *motivație* proprie în ceea ce am ales să fiu. În consecință, în jurul existenței noastre personale apare o bordură de existență *aproape* impersonală, care vine, să spun așa, de la sine, căreia îi încredințăm grija de a ne menține în viață – în jurul lumii umane pe care fiecare din noi și-a plăzmuit-o ca pe o lume în general, căreia trebuie să îi aparținem în primul rând pentru a putea să ne închidem în mediul particular al unei iubiri, sau al unei ambiții. Dacă vorbesc despre o refulare în sens restrâns când mențin una dintre lumile momentane pe care am traversat-o de-a lungul timpului și fac din ea forma întregii mele vieți, pot spune, la fel, că dedesubtul vieții personale, organismul meu joacă rolul unui complex genetic, ca aderare prepersonală la forma generală a lumii, că organismul nu este *inert,* ca lucrurile, ci schițează și el mișcarea existenței. Se poate chiar întâmpla ca, în caz de pericol, situația mea umană să șteargă situația biologică, iar corpul meu să se alăture, fără rezervă, acțiunii[20]. Dar aceste momente sunt scurte[21] și existența personală refulează aproape întotdeauna organismul, fără a putea să îl depășească sau să renunțe la ea însăși, fără a putea să-l reducă la ea sau să se reducă la el. În timp ce sunt copleșit de doliu și întors asupra durerii mele, privirile îmi rătăcesc deja înainte, se interesează fățarnice de vreun obiect strălucitor, își

[20] Tot astfel, Saint-Exupéry, deasupra Arras-ului, înconjurat de flăcări, nu mai simțea ca distinct de sine însuși corpul de care adineauri se dezicea: „Este ca și cum viața mi-ar fi dată în fiecare secundă, ca și cum cu fiecare clipă care trece ea ar deveni mai palpabilă. Trăiesc. Sunt viu. Încă mai sunt viu. Sunt în continuare viu. Nu mai sunt decât un izvor de viață". *Pilote de guerre,* p. 174.

[21] „Dar sigur că de-a lungul vieții mele, când nimic nu mă grăbește, când semnificația mea nu este în joc, nu cred că există alte probleme mai importante decât propriul meu corp". A. de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre,* p. 169.

reîncep existența autonomă. După acest minut în care am vrea să ne închidem toată viața, timpul – cel puțin timpul prepersonal – începe din nou să se scurgă și duce cu el, dacă nu dârzenia noastră, cel puțin sentimentele care o susțineau cu putere. Existența personală este intermitentă și, când această maree se retrage, hotărârea rămasă nu mai poate da vieții mele decât o semnificație silnică. Unirea sufletului și a corpului în faptă, sublimarea existenței biologice în existență personală, a lumii naturale în lume culturală sunt mijlocite și primejduite totodată de structura temporală a experienței noastre. Fiecare prezent înțelege din aproape în aproape totalitatea timpului posibil, traversând orizontul trecutului imediat și al viitorului apropiat; el depășește astfel răsfirarea clipelor, cucerește o poziție din care poate da însuși trecutului nostru sensul său definitiv, reintegrându-l în existența personală, și ajunge până la trecutul tuturor trecuturilor, pe care stereotipiile organice ne lasă să-l ghicim la originea ființei noastre volitive. În această perspectivă chiar și reflexele au un înțeles, iar stilul fiecărui individ transpare în ele așa cum bătăile inimii se fac simțite până la extremitățile corpului. Toate momentele prezentului – atât vechi, cât și noi – au această putere. Chiar dacă pretindem că ne înțelegem trecutul mai bine decât o face el însuși, poate întotdeauna să refuze judecata noastră actuală și să se închidă în surda sa claritate. Atâta vreme cât îl gândesc ca pe un fost prezent, este chiar obligat să o facă. Fiecare prezent poate să își ceară dreptul de a ne închide viața în el, și tocmai acest fapt îl definește ca prezent. În măsura în care se prezintă ca o totalitate a ființei și umple conștiința pentru o clipă, nu ne despărțim niciodată cu adevărat de el; timpul nu se închide niciodată în întregime asupra lui însuși, ci rămâne ca o rană prin care se scurge forța noastră.

Cu atât mai mult, trecutul specific care este corpul nostru nu poate fi luat în posesie și asumat de o viață individuală decât pentru că aceasta nu l-a depășit niciodată, ci îl hrănește în secret, îi dă o parte din propriile forțe. Trecutul specific rămâne prezentul vieții, tot așa cum, în cazul bolii, evenimentele corpului devin evenimente ale zilei. Ceea ce ne permite să ne centrăm existența ne împiedică, în egală măsură, să o centrăm în mod absolut, iar anonimatul corpului nostru este în același timp libertate și aservire. Pentru a rezuma, ambiguitatea ființei în lume se traduce prin

ambiguitatea corpului, iar ambiguitatea corpului poate fi înțeleasă prin ambiguitatea timpului.

Asupra timpului vom reveni ceva mai târziu. Pentru moment, să arătăm doar că raporturile dintre „psihic" și „fiziologic" pot fi gândite plecând de la acest fenomen central. Ne întrebăm mai întâi de ce amintirile amputatului pot provoca apariția membrului fantomă. Brațul fantomă nu este o rememorare, ci un cvasi-prezent; mutilatul îl simte îndoit pe piept, fără nici un indiciu al trecutului. Nu putem nici să credem că imaginea unui braț, rătăcind prin conștiință, a venit să se suprapună membrului amputat, deoarece nu ar mai fi o „fantomă", ci o percepție care se naște din nou. Brațul fantomă trebuie deci să fie același braț sfârtecat de schijele obuzului, a cărui aparență palpabilă a ars sau a putrezit undeva, iar acum vine să bântuie corpul prezent, fără a se confunda însă cu el. Ca experiență refulată, brațul fantomă este deci un fost prezent care nu se poate hotărî să devină trecut; amintirile care sunt evocate în fața amputatului nu induc membrul fantomă ca în asociaționism, unde o imagine cheamă o alta, ci fiecare amintire deschide din nou timpul și ne învață să reluăm situația pe care o evocă. Memoria intelectuală, proustiană, se mulțumește cu o semnalare a trecutului în idee, extrage „caracteristicile" acestuia, sau semnificația sa comunicabilă, mai degrabă decât să-i regăsească structura, dar, în sfârșit, dacă obiectul pe care-l construiește nu ar mai fi încă legat prin câteva fire intenționale de orizontul trecutului trăit, de acest trecut așa cum îl regăsim adâncindu-se în orizonturile sale și deschizând din nou timpul, memoria și-ar pierde specificitatea. Tot astfel, dacă reintegrăm emoția în ființa în lume, înțelegem că ea poate să fie la originea membrului fantomă. A fi emoționat înseamnă a te afla într-o situație căreia nu poți să-i faci față și din care, totuși, nu vrei să ieși. Aflat în această fundătură existențială, subiectul, în loc să accepte înfrângerea sau să se întoarcă, preferă să facă țăndări lumea obiectivă care-i blochează drumul și să caute o satisfacție simbolică în actele magice[22]. Ruinarea lumii obiective, renunțarea la acțiunea adevărată, refugiul în autism sunt tot atâtea condiții favorabile iluziei amputaților, în măsura în care și aceasta presupune obturarea realului.

[22] Cf. J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'Emotion.*

Amintirea şi emoţia pot provoca apariţia membrului fantomă, dar nu aşa cum o *cogitatio* necesită o altă *cogitatio,* sau cum o condiţie determină o consecinţă; nu este vorba despre o cauzalitate a ideii care se suprapune unei cauzalităţi fiziologice, ci despre o atitudine existenţială care motivează o alta, iar amintirea, emoţia şi membrul fantomă sunt echivalente dacă ne raportăm la fiinţa în lume. În fine, de ce secţionarea conductorilor aferenţi suprimă membrul fantomă? În perspectiva fiinţei în lume, aceasta înseamnă că excitaţiile venite de la ceea ce a mai rămas din membrul amputat îl menţin în circuitul existenţei. Ele îi însemnează şi îi păstrează locul, împiedică aneantizarea lui, îl fac să mai conteze în organism, protejează un vid pe care istoria subiectului îl va umple şi îi permit să realizeze fantoma, aşa cum tulburările structurale permit conţinutului unei psihoze să realizeze un delir. Din punctul nostru de vedere, un circuit senzorio-motor este un curent de existenţă relativ autonomă în interiorul fiinţei noastre în lumea globală. Şi aceasta nu pentru că ar aduce fiinţei noastre întregi o contribuţie individualizabilă, ci pentru că, în anumite condiţii, este posibil să punem în evidenţă răspunsuri constante la stimulii, ei înşişi constanţi. Se pune deci problema: de ce refuzul deficienţei, care este atitudinea de ansamblu a existenţei noastre, are nevoie de această modalitate specială, adică de un circuit senzorio-motor, pentru a se realiza? De ce fiinţa noastră în lume, care dă sens tuturor reflexelor noastre, fondându-le sub acest raport, se abandonează totuşi acestora pentru ca în final să se fondeze pe ele? De fapt, cum am arătat şi în altă parte circuitele senzorio-motorii se conturează cu atât mai clar, cu cât avem de-a face cu existenţe bine închegate, iar reflexul în stare pură nu se găseşte decât la om, singurul care are nu numai un mediu *(Umwelt),* ci şi o lume *(Welt)*[23].

Aceste două lucruri, pe care inducţia ştiinţifică se mulţumeşte să le pună unul lângă altul, sunt de fapt cuprinse în aceeaşi idee, având legături existenţiale subtile. Dacă nu vrem să închidem omul în învelişul mediului sincretic în care animalul trăieşte ca în extaz, dacă el are conştiinţa unei lumi ca raţiune comună a tuturor mediilor şi ca teatru al tuturor comportamentelor, trebuie să stabilim o distanţă între noi şi ceea ce numim acţiune, trebuie ca stimulările din afară să nu mai atingă omul decât cu „respect", aşa cum spune

[23] *La Structure du comportement* p. 55.

Malebranche; situația momentană trebuie să înceteze să mai fie pentru noi totalitatea ființei, iar răspunsul particular să nu ne mai ocupe întregul câmp practic – elaborarea lui să se facă la periferie și nu în centrul atenției noastre. În fine, răspunsurile însele trebuie să nu mai solicite de fiecare dată o atitudine particulară și să fie conturate o dată pentru totdeauna în generalitatea lor. Astfel, renunțând la o parte din spontaneitatea sa, angajându-se în lume prin contacte stabile și circuite dinainte stabilite, omul poate să dobândească un spațiu mental și practic ce îl va elibera, în principiu, de mediul său și îi va permite să *vadă*. Și – cu condiția să ne reașezăm în ordinea existentă, până la a lua cunoștință de lumea obiectivă – între existență și condiționarea corporală nu va mai fi contradicție: pentru existența cea mai bine închegată, a avea un corp obișnuit este o necesitate internă. Legătura „fiziologicului" cu „psihicul" este posibilă datorită faptului că, reintegrați în existență, cei doi factori nu se mai deosebesc ca ordinea în-sinelui și ordinea pentru-sinelui, ci sunt orientați spre un singur pol intențional, spre o singură lume. Fără îndoială că cele două istorii nu se suprapun niciodată în întregime: una este banală, ciclică, cealaltă poate fi deschisă și specifică și ar trebui să păstrăm termenul de *istorie* pentru a doua ordine de fenomene, dacă istoria este înțeleasă ca o suită de evenimente care nu numai că au un sens, ci își dau singure acest sens. Totuși, numai dacă nu intervine o adevărată revoluție care să spargă categoriile istorice valabile până atunci, subiectul istoric nu-și folosește toate resursele pentru a-și alcătui rolul. În situații tipice, el ia decizii tipice, iar Nicolae al II-lea, regăsindu-l pe Ludovic al XVI-lea până și în cuvinte, joacă rolul, deja scris, al unei puteri stabilite în fața unei puteri noi. Hotărârile sale traduc un *a priori* al prințului amenințat, așa cum reflexele noastre traduc un *a priori* specific. De altfel, aceste stereotipii nu constituie o fatalitate. Îmbrăcămintea, podoabele și iubirea transfigurează nevoile biologice din care s-au născut. Tot astfel, în lumea culturală, *a priori*-ul istoric este constant doar pentru o anumită fază, cu condiția ca echilibrul de *forțe* să permită subzistența acelorași *forme* stabile. Astfel, istoria nu este nici o continuă noutate, nici o repetiție continuă, ci mișcarea *unică* ce creează forme stabile și le sfărâmă. Organismul și dialecticile sale monotone nu sunt deci străine istoriei și cumva neasimilabile ei. Omul, considerat în mod concret, nu este un psihic alăturat unui organism, ci acest du-te-vino al existenței, care acceptă uneori

corporalitatea, iar alteori împlineşte fapte personale. Motivele psihologice şi ocaziile corporale se pot amesteca, deoarece nu există nici o mişcare care, într-un corp viu, să fie absolut întâmplătoare în ceea ce priveşte intenţiile psihice, nici un act psihic care să nu aibă cel puţin germenul sau conturul general în dispoziţiile fiziologice. Nu este niciodată vorba de întâlnirea inexplicabilă a două cauzalităţi, nici de o ciocnire între ordinea cauzelor şi ordinea scopurilor. Dar, printr-o cotitură imperceptibilă, un proces organic se continuă într-un comportament uman, un act instinctiv virează şi devine sentiment, sau invers, un act uman adoarme şi se continuă, în mod distrat, în reflex. Între psihic şi fiziologic există întotdeauna raporturi de schimb care pot împiedica definirea unei tulburări mentale drept psihică *sau* somatică. Tulburarea aşa-zis somatică schiţează comentarii psihice pe tema accidentului organic, iar tulburarea „psihică" se mărgineşte să dezvolte semnificaţia umană a evenimentului corporal. Un bolnav simte o a doua persoană implicată în corpul său, el este jumătate bărbat, jumătate femeie. Cum deosebeşti cauzele fiziologice şi cele biologice în acest simptom? Cum să asociezi pur şi simplu cele două explicaţii şi cum să vezi un punct de joncţiune între cele două determinante? „În astfel de simptome, fizicul şi psihicul sunt atât de intim legate, încât nu ne putem gândi să completăm unul dintre domeniile funcţionale cu celălalt, ambele trebuind asumate de un al treilea (...) (Trebuie)... să trecem de la o cunoaştere a faptelor psihologice şi fiziologice la o recunoaştere a evenimentului de simţire ca proces vital inerent existenţei noastre"[24]. Astfel, psihologia modernă dă un răspuns clar problemei pe care am supus-o discuţiei: evenimentul psiho-fizic nu mai poate fi conceput ca în psihologia carteziană, ca o continuitate a unui proces în sine şi a unei *cogitatio*. Unirea sufletului şi a corpului nu este pecetluită de un decret întâmplător între doi termeni exteriori, unul obiect, altul subiect. Ea se împlineşte în fiecare clipă în mişcarea existenţei. Abordând corpul printr-o primă cale de acces, aceea a fiziologiei, am găsit existenţa însăşi. Ne este permis deci să decupăm din nou şi să precizăm acest rezultat, interogând, de această dată, existenţa asupra ei înseşi, adică adresându-ne psihologiei.

[24] E. Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, pp. 174–175.

II. Experiența corpului și psihologia clasică

Când psihologia clasică descria corpul propriu, îi atribuia deja „proprietăți" care erau incompatibile cu statutul de obiect. Mai întâi, ea spunea că diferența dintre corpul meu și o masă sau o lampă este că, în timp ce corpul este perceput în mod constant, de la obiecte îmi pot deplasa atenția. Deci, corpul este un obiect care nu mă părăsește. Dar atunci rămâne obiect? Dacă obiectul este o structură invariabilă, el nu este astfel *în ciuda* schimbării de perspective, ci *în cadrul* acestei schimbări, sau prin *intermediul* ei. Perspectivele, întotdeauna altele, nu sunt pentru el doar o simplă ocazie de a-și manifesta permanența sau un mod contingent de a ni se înfățișa. Corpul nu este obiect, adică în fața noastră, doar pentru că este observabil, adică situat la capătul degetelor sau privirilor noastre, regăsit și tulburat în același timp de fiecare dintre mișcările lor. Altfel, corpul ar fi adevărat, ca o idee și nu prezent ca un lucru. În particular, obiectul nu poate exista ca atare decât dacă poate fi îndepărtat din câmpul nostru vizual și deci, la limită, dacă poate dispărea din el. Prezența sa este de așa natură, încât nu poate fi conceput fără o posibilă absență. Or, permanența propriului corp este cu totul alta: corpul nu este la limita unei explorări nedefinite, ci se refuză explorării și mi se prezintă întotdeauna sub același unghi. Permanența sa nu este o permanență în lume, ci o permanență pentru mine. A spune că el este întotdeauna aproape de mine, întotdeauna acolo pentru mine înseamnă a spune că nu este niciodată cu adevărat înaintea mea, că nu-l pot desfășura sub priviri, că rămâne la marginea tuturor percepțiilor mele, că este *cu* mine. Este adevărat că și obiectele exterioare îmi arată întotdeauna o parte a lor ascunzându-le pe toate celelalte, dar, cel puțin, pot alege în voie partea pe care mi-o vor arăta. Obiectele nu-mi vor putea apărea decât în perspectivă, dar perspectiva particulară pe care o obțin în fiecare moment de la ele rezultă doar dintr-o nece-

sitate fizică, adică dintr-o necesitate de care mă pot servi şi care nu mă îngrădeşte: de la fereastră nu văd decât turnul bisericii dar această constrângere îmi promite în acelaşi timp că din altă parte aş vedea biserica întreagă. Este adevărat şi faptul că, dacă sunt prizonier, biserica s-ar reduce pentru mine la un turn retezat. Dacă nu m-aş despărţi de haine, nu aş percepe niciodată partea interioară a acestora, aş observa că hainele pot deveni un fel de anexe ale corpului meu. Dar aceasta nu dovedeşte că prezenţa corpului meu este comparabilă cu permanenţa de fapt a anumitor obiecte; organul are oricând un instrument disponibil. Rezultă, din contră, că acţiunile pe care le fac din obişnuinţă îşi încorporează instrumentele şi le fac să participe la structura originală a corpului propriu. Corpul propriu este obişnuinţa primordială care le condiţionează pe toate celelalte, prin care ele pot fi înţelese. Permanenţa lui în apropierea mea, perspectiva sa invariabilă nu sunt o necesitate de fapt, de vreme ce necesitatea de fapt le presupune: pentru ca fereastra mea să-mi impună un punct de vedere asupra bisericii, corpul trebuie să-mi impună, mai întâi o pespectivă asupra lumii, iar prima necesitate nu poate fi pur şi simplu fizică doar pentru că a doua este metafizică; situaţiile de fapt nu mă pot atinge decât dacă eu am iniţial o natură care-mi permite participarea la situaţii de fapt. Cu alte cuvinte, observ obiectele exterioare cu ajutorul corpului meu, le mânuiesc, le inspectez, le înconjur, dar nu-mi pot observa propriul corp: pentru a o face, ar trebui să dispun de un al doilea corp care, la rându-i, nu ar fi observabil. Când spunem că ne percepem întotdeauna corpul, nu trebuie să înţelegem aceste cuvinte într-un sens pur şi simplu statistic, iar în prezentarea corpului propriu trebuie să existe ceva care să facă de neconceput absenţa şi chiar variaţia acestuia. Despre ce este vorba? Nu îmi văd, din cap, decât conturul orbitelor şi vârful nasului. Pot foarte bine să-mi văd ochii într-o oglindă cu trei feţe, dar e ca şi cum m-ar observa ochii altcuiva şi abia dacă-mi pot surprinde prezenţa vie când o oglindă din stradă îmi trimite, neaşteptat, imaginea. În oglindă, corpul îmi urmăreşte neîncetat intenţiile, ca o umbră; şi dacă observaţia constă în a face să varieze punctul de vedere menţinând fix obiectul, corpul scapă observaţiei mele şi se oferă ca un simulacru tactil, de vreme ce mimează iniţiativele, în loc să le răspundă printr-o desfăşurare liberă a perspectivei. Corpul meu vizual este obiect în părţile îndepărtate de cap, dar, pe măsură ce

ne apropiem de ochi, se separă de obiecte, rezervă în mijlocul lor un cvasi-spațiu în care el nu are acces, iar când recurg la imaginea din oglindă pentru a compensa acest vid, ea mă trimite la un original al corpului care nu este acolo, printre lucruri, ci alături de mine, mai profund decât vederea. În ciuda aparențelor, la fel se întâmplă și cu corpul tactil. Dacă îmi pot palpa mâna dreaptă, în timp ce atinge un obiect, cu mâna stângă, mâna dreaptă-obiect nu este mâna dreaptă care atinge: prima este un amestec de oase, de mușchi și de carne zdrelită într-un punct al spațiului, a doua traversează spațiul ca o rachetă pentru a ajunge să reveleze obiectul exterior acolo unde este el. Deci, în măsura în care vede și atinge lumea, corpul meu nu poate fi văzut sau pipăit. Corpul este condiția de existență a obiectelor și de aceea el nu este niciodată un obiect, nu este niciodată „complet constituit"[1]. Corpul, în măsura în care *el* este ceea ce vede și ceea ce atinge, nu este nici tangibil, nici vizibil. El nu este doar unul dintre obiectele exterioare, cu particularitatea de a fi întotdeauna prezent. Permanența sa este absolută și servește drept fond pentru o permanență relativă a obiectelor care pot dispărea din raza vizuală, a veritabilelor obiecte. Prezența și absența acestora nu sunt decât variații în interiorul unui câmp primordial de prezență, al unui domeniu perceptiv, asupra cărora corpul meu are putere. Permanența corpului meu nu este doar un caz particular al permanenței în lume a obiectelor exterioare, ci, în plus, cea din urmă nu poate fi înțeleasă decât cu ajutorul celei dintâi; nu numai că perspectiva corpului meu nu este un caz particular al perspectivei obiectelor, dar aspectul perspectivei acestora nu se înțelege decât prin rezistența corpului meu la toate variațiile de perspectivă. Este necesar ca obiectele să-mi arate întotdeauna doar o față a lor, deoarece eu însumi sunt într-un loc precis din care le văd, loc pe care nu pot să-l văd. Cu toate acestea, cred în părțile lor ascunse, precum și într-o lume care le îmbrățișează pe toate și care coexistă cu ele, pentru că propriul meu corp, întotdeauna prezent pentru mine și totuși aflat în mijlocul lor prin atâtea raporturi obiective, le menține în coexistență cu el, iar pul-

[1] Husserl, *Ideen*, vol II (inedit). Am putut consulta aceste scrieri inedite datorită Mgr. Noël și Institutului superior de Filosofie de la Louvain, unde este depozitat ansamblul *Nachlass*, și în special datorită bunăvoinței reverendului Von Bréda.

sul duratei sale bate în toate obiectele. Tot astfel, dacă psihologia clasică ar fi analizat permanența corpului propriu, ar fi fost condusă spre corp, care nu ar mai fi fost perceput ca un obiect al lumii, ci ca un mijloc de comunicare între noi și lume – și spre lume, percepută nu ca o sumă de obiecte determinate, ci ca orizont latent al experienței noastre, prezent și el, fără încetare, înaintea oricărei gândiri determinante.

Celelalte „proprietăți" prin care corpul propriu era definit erau la fel de interesante, din aceleași motive. Corpul meu, se spunea, se recunoaște prin aceea că îmi oferă „senzații duble": când îmi ating mâna stângă cu cea dreaptă, obiectul mână dreaptă are la rându-i proprietatea deosebită de a simți. Am văzut mai devreme că cele două mâini nu sunt niciodată atinse și „atingătoare" una față de alta. Când îmi apăs mâinile una pe alta nu este vorba de două senzații pe care le-aș avea împreună, cum percep două obiecte juxtapuse, ci de o organizare ambiguă, în care cele două mâini pot alterna în funcția de „atingătoare" și „atinsă". Prin „senzații duble" înțeleg faptul că, în trecerea de la o funcție la alta, pot recunoaște mâna atinsă ca fiind aceeași cu cea atingătoare din clipa imediat următoare, – în acest pachet de oase și mușchi care este mâna mea dreaptă pentru mâna stângă, ghicesc pentru moment învelișul sau incarnarea celeilalte mâini drepte, agilă și vie, pe care o lansez spre obiecte pentru a le explora. Corpul se surprinde pe el însuși din exterior în timp ce exersează o funcție de cunoaștere, încearcă să se atingă atingând, schițează „un fel de reflecție"[2] – și aceasta ar fi de ajuns pentru a-l deosebi de obiecte, despre care pot spune foarte bine că îmi „ating" corpul, dar numai când acesta este inert, fără să îl surprindă, astfel, niciodată în funcția sa de explorare.

Se mai spunea despre corp că este un obiect afectiv, în timp ce lucrurile exterioare îmi sunt doar reprezentante. Astfel, se punea pentru o a treia oară problema statutului propriului corp. Dacă spun că mă doare piciorul, nu vreau să spun doar că piciorul este o cauză a durerii, așa cum este cuiul care îl rănește, doar că mai apropiată, nu vreau să spun că piciorul este ultimul obiect al lumii exterioare, după care ar începe o durere a simțului intim, o conștiință

[2] Husserl, *Meditations cartèsiennes*, p. 81.

a durerii prin ea însăşi, nelocalizată, care nu ar avea cu piciorul decât o legătură cauzală şi în sistemul experienței. Vreau să spun că durerea indică locul, ea constituie un „spațiu dureros". „Mă doare piciorul" nu înseamnă „Cred că piciorul meu este cauza acestui rău", ci „durerea vine de la piciorul meu". Acest lucru este bine arătat de „volumul primitiv al durerii", de care vorbeau psihologii. Se recunoştea că trupul nu se oferă în acelaşi mod ca obiectele simțului extern, şi că obiectele se profilează, probabil, doar pe acest fond afectiv care proiectează conştiința în afara ei înseşi încă de la origine.

În fine, când psihologii au vrut să rezerve corpului propriu „senzații chinestezice", care ne-ar reda în mod global mişcările acestuia, în vreme ce atribuiau mişcările obiectelor exterioare unei percepții mediate şi comparației pozițiilor succesive, se putea foarte bine răspunde că mişcarea, fiind o relație, nu ar putea fi simțită şi ar cere un parcurs mental, obiecție care, ridicată fiind, nu le condamna decât limbajul. Ceea ce ei exprimau, destul de neîndemânatic, de altfel, prin „senzație chinestezică" era originalitatea mişcărilor pe care le execut cu propriul meu corp: ei anticipă direct situația finală, intenția mea nu schițează un parcurs spațial decât pentru a atinge scopul dat inițial, iar germenul mişcării nu se dezvoltă decât în mod secundar în parcurs obiectiv. Mişc obiectele exterioare cu ajutorul propriului meu corp, care le ia dintr-un loc pentru a le duce în altul. Dar când îl mut pe el, în mod direct, nu îl găsesc într-un punct al spațiului obiectiv pentru a-l duce în altul, nu am nevoie să-l caut, el este deja cu mine; nu am nevoie să-l conduc spre capătul mişcării, pe care îl atinge de la început. Între decizia mea şi corpul meu există raporturi magice.

Dacă descrierea corpului propriu în psihologia clasică oferea deja tot ceea ce era necesar pentru a deosebi obiectele, de ce nu au făcut psihologii această deosebire, sau de ce nu au tras nici o concluzie filosofică din ea? Printr-un demers natural, ei se plasau în locul gândirii impersonale, la care ştiința s-a referit atâta vreme cât a crezut că poate să separe, în observații, ceea ce ține de situația observatorului şi de proprietățile obiectului absolut. Pentru subiectul viu, corpul propriu putea foarte bine să fie diferit de toate obiectele exterioare, deoarece în gândirea non-situată a psihologului, experiența subiectului viu devenea la rândul ei obiect şi, departe de a cere o nouă definiție a ființei, ea îşi găsea loc în

ființa universală. „Psihismul" era opus realului, dar trebuia tratat ca o realitate secundă, ca un obiect de studiu, deci supus legilor. Se postula că existența noastră, deja învestită de psihicul și biologia noastră, trebuie să se rezolve în întregime în știința obiectivă când sistemul științelor se va fi împlinit. De aici înainte, experiența corpului se degrada ajungând „reprezentare" a corpului, fapt fizic și nu fenomen. În aparența vieții, corpul meu vizual are o lacună mare la nivelul capului, dar biologia este prezentă pentru a o compensa, pentru a o explica prin structura ochilor, pentru a mă învăța ce este corpul, că am o retină, am creier, ca toți oamenii, și cadavrele pe care le disec, și că, în cele din urmă, instrumentul chirurgului ar descoperi negreșit în această zonă nedeterminată a capului meu replica exactă a planșelor de anatomie. Îmi percep corpul ca un obiect-subiect, capabil să „vadă" și „să sufere", dar aceste reprezentări confuze fac parte, în momentul respectiv, din curiozitățile psihologice, fiind eșantioane de gândire magică, ale cărei legi sunt studiate de psihologie și sociologie, determinând-o să intre din nou, cu titlu de obiect științific, în sistemul lumii adevărate. Imperfecțiunea corpului meu, prezentarea marginală, ambiguitatea sa – corp care atinge și corp atins – nu puteau fi trăsăturile *structurii* corpului însuși, ele nu îi afectau ideea, ci deveneau „caracteristici distinctive" ale *conținuturilor* de conștiință care compun reprezentarea noastră despre corp: aceste conținuturi sunt afective, constante, în mod ciudat îngemănate în „senzații duble", doar că reprezentarea corpului este o reprezentare ca oricare alta, și, tot așa, corpul este un obiect printre altele. Psihologii nu observau că tratând astfel experiența corpului nu făceau decât să amâne, cu acordul științei, o problemă inevitabilă. Imperfecțiunea percepției mele era înțeleasă ca o imperfecțiune de *fapt,* care rezultă din organizarea aparatelor mele senzoriale, prezența corpului meu ca o *prezență de fapt* care rezultă din acțiunea sa continuă asupra receptorilor mei; în fine, unirea sufletului și a corpului, presupusă de ambele explicații, era înțeleasă conform gândirii lui Descartes, ca *unire de fapt,* a cărei posibilitate de principiu nu avea nevoie să fie stabilită, deoarece actul, punct de plecare al conștiinței, era eliminat din rezultatele finale. Or, psihologul putea să privească pentru un moment, asemeni savanților, propriul corp prin ochii altora și să vadă, la rându-i, corpul altuia, ca fiind un aparat fără interior. Aportul experiențelor străine venea să șteargă

structura propriei experiențe, el devenea orb la comportamentul celuilalt. Se instala astfel într-o gândire universală care refula atât experiența sa despre celălalt, cât și experiența despre propria persoană. Dar, ca psiholog, era angajat într-o sarcină care îl rechema la ordine și nu putea rămâne astfel, în acel punct al inconștienței. Dacă fizicianul sau chimistul nu constituie ei înșiși obiectul despre care se vorbește, din contră, psihologul era propriul subiect al discursului său. Această reprezentare a corpului, această experiență magică pe care el le aborda cu detașare erau el însuși; el trăia și gândea experiența în același timp. Fără îndoială, așa cum s-a arătat[3], faptul că el însuși era psihismul nu îi era suficient pentru a-l cunoaște; această cunoaștere, ca toate celelalte, se dobândește doar prin raporturile noastre cu celălalt; nu ne raportăm la idealul unei psihologii a introspecției; de la el la celălalt și de el la el însuși, psihologul putea și trebuia să redescopere un raport pre-obiectiv. Dar ca psihism vorbind despre psihism, el *era* totul despre care *vorbea*. Psihologul avea deja cu el rezultatele acestei istorii a psihismului, pe care o dezvolta în atitudine obiectivă. Sau, mai degrabă, el era, în existența sa, rezultatul condensat și amintirea latentă a acestei istorii. Unirea sufletului și a corpului nu s-a împlinit o dată pentru totdeauna într-o lume îndepărtată, ea renăștea în fiecare clipă dedesubtul gândirii psihologului, nu ca un eveniment care se repetă, surprinzând de fiecare dată psihismul, ci ca o necesitate pe care psihologul o resimțea în ființa sa și în același timp o constata prin cunoaștere. Geneza percepției, de la „datele sensibile" până la „lume", trebuia să se reînnoiască la fiecare nouă percepție, lucru fără de care datele sensibile ar fi pierdut sensul pe care-l datorau acestei evoluții. „Psihismul" nu era deci un obiect ca oricare altul: orice s-ar fi spus despre el era dinainte îndeplinit, ființa psihologului știa mai multe decât discursul lui, nimic din ceea ce i se întâmplase sau i se întâmpla după spusele științei nu îi era străin. Aplicată psihismului, noțiunea de act suferea deci o transformare. Psihismul de fapt, cu „particularitățile" sale, nu mai era un eveniment în timpul obiectiv și în lumea exterioară, ci unul pe care îl atingem din interior, a cărui împlinire sau izbucnire continuă suntem chiar noi, care își adună fără încetare în el tre-

[3] P. Guillaume, *L'Objectivité en Psychologie.*

cutul, corpul, lumea sa. Deci, înainte de a fi un fapt obiectiv, unirea sufletului cu corpul trebuia să fie o posibilitate a conştiinţei înseşi şi se punea problema de a şti ce este subiectul care percepe, dacă trebuie să poată simţi un corp ca fiind al lui. Nu mai era vorba de un act suferit, ci de un act consumat. A fi conştiinţă, sau mai degrabă *a fi experienţă* înseamnă a comunica din interior cu lumea, cu corpul şi cu ceilalţi, a fi cu ele, în loc să fii lângă ele: a te ocupa de psihologie înseamnă, obligatoriu, a întâlni sub gândirea obiectivă care se mişcă printre lucrurile gata făcute, o primă deschidere spre acestea, fără de care cunoaşterea obiectivă nu ar exista. Psihologul nu putea să rateze redescoperirea sa ca experienţă, adică prezenţa fără distanţă faţă de lume, de trecut, de corp sau de celălalt, exact în momentul în care voia să se observe ca un obiect printre obiecte. Să revenim deci la „proprietăţile" corpului propriu şi să reluăm studiul de unde l-am lăsat. Prin aceasta, vom reface progresul psihologiei moderne şi vom realiza o dată cu ea reîntoarcerea la experienţă.

III. Spațialitatea corpului propriu și motricitatea

Să descriem mai întâi spațialitatea corpului propriu. Dacă brațul meu este pe masă, nu mă voi gândi niciodată să spun că este *lângă* scrumieră, așa cum aceasta este lângă telefon. Conturul corpului meu este o graniță pe care relațiile spațiale obișnuite nu o depășesc. Părțile sale se raportează unele la altele în mod original: ele nu sunt desfășurate una lângă alta, ci învăluite una în alta. De exemplu, mâna mea nu este o colecție de puncte. În cazurile de alochirie[1], când subiectul simte în mâna dreaptă stimulii pe care îi aplicăm mâinii stângi, este imposibil să presupunem că fiecare stimul își schimbă separat valoarea spațială[2], că diferitele puncte ale mâinii stângi sunt transportate în mâna dreaptă, în măsura în care ele aparțin unui singur organ, o mână „fără părți" care a fost deplasată dintr-o dată. Spațiul mâinii mele nu este un mozaic de valori spațiale, ci punctele formează un sistem. Tot astfel, corpul întreg nu poate fi pentru mine o asamblare de organe juxtapuse în spațiu, ci îl posed într-un fel „global" și cunosc poziția fiecărui membru printr-o *schemă corporală* în care sunt cuprinse toate. Dar noțiunea de schemă corporală, ca toate noțiunile care apar la cotiturile științei, este ambiguă. Acestea nu pot fi dezvoltate în întregime decât dacă se face o reformă a metodelor. Deci, la început sunt folosite cu un sens parțial, iar dezvoltarea lor iminentă dinamitează vechile metode. Prin „schemă corporală" se înțelege inițial un *rezumat* al experienței noastre corporale, capabil să dea un comentariu și o semnificație interoceptivității și proprioceptivității momentului. Ea trebuia să-mi precizeze schimbarea poziției părților corpului de

---

[1] Cf., de exemplu, Head, *On disturbances of sensation vith especial reference to the pain of visceral disease.*

[2] *Id., ibid.* Am discutat noțiunea de semn local în *La Structure du Comportement,* pp. 102 și următoarele.

fiecare dată când una dintre ele se mişca, poziţia fiecărui stimul local în ansamblul corpului, bilanţul mişcărilor făcute într-un gest complex şi, în fine, o traducere continuă în limbaj vizual a impresiilor chinestezice şi articulatorii ale momentului. Vorbind despre schemă corporală, iniţial se credea că se introducea doar un nume comod pentru a desemna un număr mare de asociaţii de imagini şi se urmărea doar exprimarea faptului că asociaţiile erau clar stabilite şi gata să funcţioneze în mod constant. Schema corporală trebuia să fie construită puţin câte puţin încă din copilărie, pe măsură ce conţinuturile tactile, fizice şi articulatorii se asociau între ele sau cu conţinuturi vizuale şi le evocau astfel mai uşor[3]. Reprezentarea sa fiziologică nu putea fi decât un centru de imagini în sens clasic. Totuşi, în folosirea curentă a termenului de către psihologi, se observă foarte bine că aceasta depăşeşte definiţia asociaţionistă. De exemplu, pentru ca schema corporală să ne facă să înţelegem mai bine alochiria, nu este suficient ca fiecare senzaţie a mâinii stângi să vină să se situeze printre imaginile generice ale tuturor părţilor corpului, care s-ar asocia pentru a forma în jurul ei un fel de *desen* supraimprimat al corpului; aceste asociaţii trebuie reglate în fiecare moment printr-o lege unică, trebuie ca spaţialitatea corpului să coboare de la întreg la părţi, mâna stângă cu poziţia sa, trebuie să fie implicată într-o *intenţie* globală a corpului, în care să-şi aibă originea, astfel încât să poată să se suprapună peste mâna dreaptă dintr-o dată sau să se aplece asupra ei şi, mai mult, să devină mâna dreaptă. Când vrem[4] să lămurim fenomenul membrului fantomă legându-l de schema corporală a subiectului, urmele cerebrale şi senzaţiile renăscânde completează explicaţiile clasice doar dacă schema corporală, în loc să fie un reziduu al cenesteziei obişnuite, devine legea după care aceasta se constituie. Am simţit nevoia să introducem acest cuvânt nou pentru a exprima faptul că unitatea spaţială şi temporală, unitatea intersenzorială sau cea senzo-motorie a corpului este o unitate *de drept,* ca

[3] Cf., de exemplu, Head, *Sensory disturbances from cerebral lesion,* p. 189; Pick, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*; Schilder, *Das Körperschema,* deşi Schilder admite că „un astfel de complex nu este suma părţilor sale, ci un întreg nou în raport cu ele".

[4] Ca de exemplu Lhermitte, *L'Image de notre corps.*

să spunem așa. Aceasta înseamnă că ea nu se limitează la conținuturile efective asociate întâmplător în cursul experienței noastre, ci într-un fel le precedă și face posibilă asocierea lor. Ne îndreptăm astfel spre o a doua definiție a schemei corporale: ea nu ar mai fi un simplu rezultat al asociațiilor făcute în cursul experienței, ci conștientizarea globală a situației mele în lumea intersenzorială, o „formă", în sensul Gestaltpsychologiei[5]. Această a doua definiție este la rândul ei depășită de analizele psihologilor. Nu este suficient să spun că propriul meu corp este o formă, adică un fenomen în care întregul este anterior părților. Cum este posibil un astfel de fenomen? O formă, comparată cu mozaicul corpului fizico-chimic sau cu cel al „cenesteziei", este un nou tip de existență. Dacă membrul paralizat nu mai contează în schema corporală a subiectului, înseamnă că aceasta nu este nici simpla calchiere, nici măcar conștiința totalizatoare a părților existente ale corpului și că ea include activ aceste părți datorită valorii lor pentru proiectele organismului. Psihologii spun adesea că schema corporală este *dinamică*[6]. În sens strict, termenul precizează că propriul corp îmi apare ca postură în vederea unei sarcini anume, actuale sau posibile. Într-adevăr, spațialitatea sa nu se aseamănă cu cea a obiectelor exterioare sau cu cea a „senzațiilor spațiale", nu este o *spațialitate de poziție,* ci una *de situație.* Dacă sunt în picioare în fața biroului și mă sprijin cu ambele mâini pe el, doar mâinile sunt accentuate, iar corpul meu se târăște în spatele lor ca o coadă de cometă. Nu înseamnă că nu știu care este poziția umerilor sau a rinichilor, ci doar că această poziție este învăluită în cea a mâinilor și întreaga mea atitudine poate fi citită, să spunem așa, în faptul că mă sprijin cu mâinile de masă. Dacă sunt în picioare și îmi țin pipa în mâna închisă, poziția mâinii mele nu este determinată discursiv prin unghiul pe care mâna îl face cu antebrațul, antebrațul cu brațul, brațul cu trunchiul, în fine, trunchiul cu solul. Știu unde îmi este pipa printr-un fel de cunoaștere absolută și tot *prin ea* știu care

[5] Konrad, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision,* pp. 365 și 367. Bürger-Prinz și Kaila definesc astfel schema corporală: „cunoașterea corpului propriu ca termen de ansamblu și a relațiilor mutuale dintre membre și dintre părțile sale", *Ibid.,* p. 365.

[6] Cf., de exemplu, Konrad, opera citată.

este poziția mâinii și a corpului, asemeni primitivului care se poate orienta cu ușurință oricând în deșert, fără a avea nevoie să își amintească și să adune distanțele parcurse și unghiurile abaterilor din drum. Cuvântul „aici" aplicat corpului meu nu desemnează o poziție determinată prin raportare la alte poziții sau la coordonate exterioare, ci instalarea primelor coordonate, ancorarea corpului activ într-un obiect și situarea corpului în fața sarcinilor sale. Spațiul corporal poate să se deosebească de spațiul exterior, înfășurându-și părțile în loc să le desfășoare, deoarece el este întunericul din sală, necesar pentru luminarea spectacolului, fondul adormit sau rezerva de putere nedeterminată pe care se detașează gestul și scopul său[7], zona de non-ființă *în fața căreia* pot apărea ființe precise, figuri și puncte. În ultimă analiză, dacă propriul corp poate fi o „formă" și dacă în fața lui pot exista figuri privilegiate pe fonduri indiferente, acest lucru este posibil numai cu condiția ca el să fie polarizat de sarcinile sale, să *existe spre* ele, să se adune asupra lui însuși pentru a-și atinge scopul, iar o „schemă corporală" este în cele din urmă un mod de a exprima existența corpului meu în lume[8]. În ceea ce privește spațialitatea, care ne interesează în exclusivitate pentru moment, corpul propriu este al treilea termen, întotdeauna subînțeles, al structurii figură-fond și orice figură se profilează pe dublul orizont al spațiului exterior și al spațiului corporal. Trebuie deci să respingem, ca abstractă, orice analiză a spațiului corporal care ține cont doar de figuri și de puncte, de vreme ce figurile și punctele nu pot exista, nu se pot concepe fără orizonturi.

Ni se va răspunde, poate, că structurile figură-fond, respectiv punct-orizont presupun ele însele noțiunea de spațiu obiectiv. Că, pentru a înțelege un gest de dexteritate ca figură pe fondul masiv al corpului, trebuie ca legătura dintre mână și corp să fie puternică, realizată prin acest raport de spațialitate obiectivă. Că structura figură-fond redevine astfel unul din conținuturile contingente ale formei universale de spațiu. Dar ce sens ar putea avea cuvântul „pe" pentru un subiect care nu ar fi situat, prin corpul său, în fața lumii? Acest cuvânt implică deosebirea dintre un sus și un jos,

[7] Grünbaum, *Aphasie und Motrik*, p. 395.

[8] Am văzut deja că membrul fantomă, care este o modalitate a schemei corporale, se înțelege prin mișcarea generală a ființei în lume.

adică un „spațiu orientat"[9]. Când spun că un obiect este *pe* masă, mă situez întotdeauna cu gândul în masă sau în obiect și le aplic o categorie care se potrivește, în principiu, cu raportul dintre corpul meu și obiectele exterioare. Despuiat de această interpretare antropologică, „pe" nu se mai deosebește de cuvântul „sub" sau de cuvântul „lângă"... Chiar dacă forma universală de spațiu este o condiție necesară pentru ca spațiul corporal să existe pentru noi, ea nu este condiția esențială. Forma nu este *mediul în care* ci *mediul prin care* conținutul se poate manifesta în cazul spațiului corporal. Totuși, ea nu este suficientă, iar conținutul rămâne opac dacă îl raportăm la formă, ceva accidental și ininteligibil. Porniți pe acest drum, singura soluție ar fi să admitem că spațialitatea corpului nu are sens propriu, diferit de spațialitatea obiectivă, ceea ce ar determina dispariția conținutului ca fenomen și a problemei raportului său cu forma. Dar putem noi oare să ne prefacem că nu am găsit nici un sens aparte pentru cuvintele „pe", „sub", „lângă", pentru dimensiunile spațiului orientat? Chiar dacă, analizând aceste relații, regăsim în toate relația universală de exterioritate, pentru cel care locuiește spațiul este atât de evidentă diferența dintre sus, jos, partea dreaptă sau stângă, încât nu putem trata aceste deosebiri ca fiind lipsite de sens și suntem invitați să căutăm, sub sensul explicit al definițiilor, sensul latent al experienței. Între cele două spații s-ar stabili următoarele raporturi: din momentul în care vreau să pun în evidență spațiul corporal, sau să îi dezvolt sensul, nu găsesc în el decât spațiul inteligibil. În același timp, acesta din urmă nu este desprins de spațiul orientat, care este rădăcina sa și pe care-l explicitează, fără de care nu ar avea nici un sens. Astfel încât spațiul omogen nu poate exprima sensul spațiului orientat decât în măsura în care l-a primit de la acesta. Dacă într-adevăr este posibilă subsumarea conținutului formei și apariția sa în calitate de conținut *al* acestei forme, înseamnă că forma nu este accesibilă decât prin conținut. Spațiul corporal nu poate să devină cu adevărat un fragment al spațiului obiectiv decât dacă, în singularitatea spațiului corporal, el conține fermentul dialectic care-l va transforma în spațiu universal. Am încercat să exprimăm acest lucru spunând că structura punct-orizont fundamentează spațiul.

[9] Cf. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihre physikalischen Anwendungen.*

Orizontul sau fondul nu s-ar întinde în jurul figurii sau dincolo de ea dacă nu ar aparține aceluiași tip de ființă ca aceasta și dacă nu ar putea fi convertit în puncte printr-o mișcare a privirii. Dar structura punct-orizont poate să mă învețe ce este un punct doar păstrând înaintea acestuia zona de corporalitate din care va fi văzut, iar în jurul lui orizonturi nedeterminate, care reprezintă contrariul acestei perspective. Din principiu, multiplicitatea punctelor, sau a „aici"-urilor se poate constitui doar printr-o înlănțuire de experiențe în care un singur punct este dat ca obiect, ea apărând de la sine în inima acestui spațiu. Și în cele din urmă, departe de a fi pentru mine doar un fragment al spațiului, corpul îmi este esențial pentru a putea percepe spațiul și pentru mine nu ar exista spațiu dacă n-aș avea corp.

Dacă spațiul corporal și spațiul exterior formează un sistem practic, primul fiind fondul pe care obiectul se poate detașa, sau vidul în care el poate *apărea* ca scop al acțiunii noastre, spațialitatea corpului se împlinește, în mod evident, în acțiune, iar analiza propriei mișcări trebuie să ne permită să o înțelegem mai bine. Considerând corpul în mișcare, observăm mai bine modul în care el locuiește spațiul (și, de altfel, și timpul), deoarece mișcarea nu se mulțumește să îngăduie spațiul și timpul, ci le asumă activ, le reia în semnificația lor originală, ștearsă în banalitatea situațiilor obișnuite. Am dori să analizăm în amănunt un exemplu de motricitate morbidă care dezvăluie în totalitate raporturile fundamentale ale corpului cu spațiul.

Un bolnav[10] pe care psihiatria tradițională l-ar clasifica printre cazurile de cecitate psihică este incapabil să execute cu ochii închiși mișcări „abstracte" – care nu se adresează unei situații efective –, cum ar fi mișcarea la comandă a brațelor sau a picioarelor, îndreptarea sau îndoirea degetului. El nu poate descrie nici poziția propriului corp, sau a capului, nici mișcările pasive ale membrelor. În fine, când i se atinge capul, brațul sau piciorul, nu poate spune despre care punct al corpului este vorba, nu poate distinge două puncte de contact pe piele nici măcar la o distanță de 80 de mm; nu recunoaște nici mărimea, nici forma obiectelor care-i sunt apli-

[10] Gelb și Goldstein, *Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen – Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle,* cap. II, pp. 157–250.

cate pe corp. El nu reușește să facă mișcări abstracte decât dacă i se permite să privească membrul respectiv, sau să execute, cu tot corpul, mișcări pregătitoare. Localizarea stimulilor și recunoașterea obiectelor devin, de asemenea, posibile cu ajutorul mișcărilor pregătitoare. În schimb, bolnavul execută, chiar cu ochii închiși, cu o rapiditate și o siguranță extraordinare mișcările vieții de zi cu zi, cu condiția să fie obișnuit cu ele: își scoate batista din buzunar și își suflă nasul, ia un chibrit din cutie și aprinde lampa. Meseria sa este să confecționeze portmonee și are un randament egal cu trei sferturi din acela al unui muncitor normal. El poate să execute chiar la comandă[11], fără mișcări pregătitoare, aceste mișcări „concrete". La acest bolnav, precum și în cazul leziunilor cerebrale, se poate constata[12] o disociere a actului de a arăta și a reacțiilor de apucare sau de prindere: subiectul, incapabil să arate cu degetul la comandă o parte a corpului, își duce repede mâna în locul în care l-a mușcat un țânțar. Deci, mișcările de apucare sunt privilegiate și trebuie să căutăm motivul acestui fapt.

Să privim lucrurile mai în amănunt. Un bolnav căruia i se cere să arate cu degetul o parte a corpului, de exemplu nasul, nu reușește decât dacă i se permite să îl apuce. Dacă ordonăm bolnavului să își întrerupă mișcarea înainte de a-și atinge scopul, sau dacă are voie să-și atingă nasul doar cu ajutorul unei rigle de lemn, mișcarea devine imposibilă[13]. Trebuie să admitem deci că „a apuca" sau „a atinge", chiar în cazul corpului, este altceva decât „a arăta". Încă de la început mișcarea de apucare se află, în mod magic, la sfârșit; ea nu începe decât anticipându-și scopul, de vreme ce interdicția de a apuca este suficientă pentru a o inhiba. De asemenea, trebuie să admitem că un punct al corpului meu poate să fie prezent pentru mine ca punct de apucat, fără ca în această apucare anticipată să-mi fie dat ca punct de arătat. Dar cum este posibil acest lucru? Dacă știu unde îmi este nasul când trebuie să îl ating, cum să nu știu unde îmi este nasul când trebuie să îl arăt? Fără îndoială, cunoașterea unui loc poate fi înțeleasă în mai multe sensuri. Psi-

[11] Goldstein, *Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*. Această a doua lucrare folosește observații făcute pe același bolnav, Schneider, la doi ani după cele culese pentru lucrarea citată mai sus.

[12] Goldstein, *Zeigen und Greifen*, pp. 453–466.

[13] *Id., ibid.* Este vorba despre un caz de leziune cerebrală.

hologia clasică nu dispune de concepte pentru a exprima aceste varietăți ale conștiinței locului, deoarece ea este întotdeauna considerată drept conștiință poziționalã, reprezentare, *Vorstellung*, iar în această calitate ne face să percepem locul ca determinare a lumii obiective; o asemenea reprezentare există sau nu. Când există, ea ne poate oferi propriul obiect ca termen clar, care să poată fi identificat de-a lungul tuturor aparițiilor sale. Din contră, trebuie să născocim aici conceptele necesare pentru a exprima faptul că spațiul corporal ne poate fi dat cu o intenție de apucare, fără a ne fi dat cu o intenție de cunoaștere a lui. Bolnavul are conștiința spațiului corporal ca înveliș al acțiunii sale obișnuite și nu ca mediu obiectiv; corpul propriu îi stă la dispoziție ca mijloc pentru a se strecura într-un mediu familiar și nu ca modalitate de a exprima o gândire spațială gratuită și liberă. Când i se comandă să execute o mișcare concretă, el repetă mai întâi ordinul cu o nuanță interogativă, apoi corpul său se instalează în poziția de ansamblu cerută de sarcină și, în fine, execută mișcarea. Remarcăm că întregul corp participă la executarea ordinului și bolnavul nu îl reduce niciodată la trăsăturile strict necesare, așa cum ar face un subiect normal. Salutul militar este însoțit de alte mărci exterioare de respect. Gestul care simulează pieptănarea, făcut cu mâna dreaptă, este însoțit de gestul mâinii stângi, care ține oglinda; gestul mâinii drepte care bate un cui, este însoțit de cel al mâinii stângi care ține cuiul. Ordinul este luat în serios și bolnavul reușește să execute la comandă mișcările concrete doar dacă se imaginează în situația efectivă căreia îi corespund mișcările. Când execută la comandă salutul militar, subiectul normal nu vede în aceasta decât o situație de experiență, deci reduce mișcarea la elementele sale cele mai semnificative și nu se transpune în totalitate în ea.[14] Îi place să facă pe soldatul, să se joace cu propriul corp, se „derealizează" în rolul soldatului[15], așa cum actorul își strecoară corpul real în „marea fantomă"[16] a personajului pe care îl interpretează. Omul normal și actorul nu consideră situațiile imaginare drept reale; din contră, își separă corpul real de situația sa vitală

[14] Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, p. 175.
[15] J-P Sartre, *L'Imaginaire*, p. 243.
[16] Diderot, *Paradox sur le Comédién.*

pentru a-l face să respire, să vorbească și, la nevoie, să plângă în situația imaginară. Este un lucru pe care bolnavul nostru nu este capabil să-l facă. În viață, spune el, „simt mișcările ca fiind un rezultat al situației, ca urmare a evenimentelor însele; eu și mișcările mele formăm o singură verigă a lanțului, să spun așa; și abia dacă pot să am cunoștință despre situația voluntară (...). Totul se petrece de la sine". Tot astfel, pentru a executa o mișcare la comandă, el se pune „în situația afectivă caracteristică, iar mișcarea decurge din ea, ca în viață".[17] Dacă întrerupem această manevră și îl rechemăm la situația de experiență, toată dexteritatea sa dispare. Inițiativa cinetică este din nou imposibilă, bolnavul trebuie să își găsească mai întâi brațul, apoi gestul cerut de mișcările pregătitoare; pierzându-și elasticitatea din viața cotidiană, gestul însuși devine, în mod vizibil, o însumare de mișcări parțiale puse cap la cap cu multă trudă. Deci, prin corpul propriu, înțeles ca putere de a face un anumit număr de mișcări familiare, mă pot instala în mediul ambiant ca un ansamblu de *manipulanda*, fără să consider corpul sau mediul ca obiecte în sens kantian, adică sisteme de calități legate printr-o lege inteligibilă, entități transparente, fără nici o aderență locală sau temporală, gata pentru a denumi, sau cel puțin pentru un gest de desemnare. Pe de o parte am brațul ca suport al acestor acte pe care le cunosc îndeajuns, corpul ca putere de acțiune determinată, al cărei câmp și a cărei importanță le știu dinainte, mediul înconjurător ca ansamblu al punctelor posibile în care această putere poate fi aplicată – pe de altă parte, am brațul ca mașină din mușchi și oase, aparat pentru flexiuni și extensii și obiect articulat, apoi lumea ca spectacol pur, la care nu mă alătur, ci îl contemplu și îl arăt cu degetul. În ce privește spațiul corporal, observăm că există o cunoaștere a locului care se reduce la un fel de coexistență cu el și care, deși nu se poate traduce nici prin descriere, nici chiar prin desemnarea gestuală, mută, nu este totuși inexistentă. Bolnavul pișcat de un țânțar găsește imediat punctul afectat, nu este nevoie să îl caute, deoarece el nu trebuie să îl situeze, în raport cu axele de coordonate, în spațiul obiectiv, ci îl regăsește cu mâna fenomenală în calitate de loc dureros al corpului său fenomenal –, iar între mâna ca putere de scărpinare și

[17] Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, pp. 175 și 176.

punctul pişcat ca punct de scărpinat avem un raport trăit, care este dat în sistemul natural al corpului propriu. Operaţia se situează în întregime în ordinea fenomenalului, ea nu străbate lumea obiectivă şi doar spectatorul, care împrumută subiectului mişcării propria sa reprezentare obiectivă a corpului viu, poate să creadă că pişcătura este simţită, că mâna se mişcă în spaţiul obiectiv şi în consecinţă se miră, de eşecul aceluiaşi subiect în experienţele de desemnare. Tot astfel, aflat în faţa foarfecelor, a acului şi a sarcinilor sale familiare, subiectul nu are nevoie să îşi caute mâinile sau degetele, deoarece acestea nu sunt obiecte care pot fi găsite în spaţiul obiectiv – oase, muşchi sau nervi –, ci puteri mobilizate deja datorită perceperii foarfecelor sau a acului, scopul principal al „firelor intenţionale" care îl leagă deja de obiectele date. Nu ne mişcăm niciodată corpul obiectiv, ci corpul fenomenal, iar acest lucru nu este un secret, de vreme ce corpul nostru se îndreaptă spre obiectele care pot fi sesizate şi percepute în calitate de putere a unora sau altora dintre regiunile lumii[18].

În acelaşi mod, bolnavul nu trebuie să caute o scenă şi un spaţiu în care să se desfăşoare mişcările concrete, pentru că acesta este deja dat, este lumea actuală, bucata de piele „de tăiat", căptuşeala „de cusut". Bancul, foarfecele, bucăţile de piele se prezintă subiectului ca poli ai acţiunii; prin valorile lor combinate definesc o situaţie clară, care cere un anumit mod de rezolvare şi o muncă precisă. Corpul nu este decât un element în sistemul subiectului şi al lumii sale, iar sarcina de îndeplinit obţine de la el mişcările necesare printr-un fel de atracţie de la distanţă, asemeni forţelor fenomenale puse la treabă în câmpul meu vizual, care obţin automat de la mine reacţiile motrice care vor stabili între ele cel mai

[18] Deci, problema nu este de a şti modul în care sufletul acţionează asupra corpului obiectiv, de vreme ce nu acţionează asupra acestuia, ci asupra corpului fenomenal. Din acest punct de vedere centrul de interes se schimbă; acum ne interesează de ce există două perspective asupra mea şi asupra corpului meu – corpul meu pentru mine şi corpul meu pentru celălalt – şi modul în care aceste sisteme sunt simultan posibile. Într-adevăr, nu este suficient să spun că propriul meu corp fenomenal aparţine „pentru mine"-lui, iar corpul meu obiectiv aparţine „pentru celălalt"-ului şi nu putem refuza să punem problema raporturilor lor, de vreme ce „pentru mine" şi „pentru celălalt" coexistă în aceeaşi lume, aşa cum atestă percepţia mea despre celălalt, care mă reduce imediat la condiţia de obiect pentru el.

bun echilibru. La fel procedează și uzanțele din mediul nostru sau constelația auditorilor noștri când obțin imediat cuvintele, atitudinile, tonul care le convin, nu din cauză că am încerca să ne ascundem gândurile, ci pentru că suntem exact ceea ce alții gândesc despre noi și ceea ce lumea noastră este. În mișcarea concretă, bolnavul nu are nici conștiința tetică a stimulului, nici pe aceea a reacției; pur și simplu el este corpul său și corpul său este puterea unei anumite lumi.

Ce se întâmplă în experiențele în care, din contră, bolnavul dă greș? Dacă atingem o parte a corpului său și îl rugăm să localizeze punctul de contact, el începe prin a pune în mișcare întregul corp, excluzând astfel localizarea, apoi o precizează prin mișcarea membrului în cauză și o desăvârșește prin tresăriri ale pielii în apropierea punctului atins[19]. Dacă punem brațul subiectului în extensie orizontală, el nu poate să-i descrie poziția decât în urma unor mișcări de pendulare care îi oferă date despre situația membrului în cauză în raport cu trunchiul, despre situația antebrațului în raport cu brațul, despre situația trunchiului în raport cu axa verticală. De asemenea, subiectul poate simți o mișcare pasivă, fără însă a-i putea preciza felul și direcția. Și în acest caz recurge tot la mișcări active. Bolnavul își dă seama că este în poziția culcat datorită presiunii saltelei pe spatele său, sau, când este în picioare, datorită presiunii solului asupra picioarelor sale[20]. El deosebește cele două vârfuri ale unui compas cu care îi atingem mâna doar dacă balansează mâna și pune, pe rând, cele două vârfuri în contact cu pielea. Când îi desenăm litere sau cifre pe mână, el nu le identifică, decât dacă își mișcă el însuși mâna și atunci nu percepe mișcarea creionului pe mână, ci invers, mișcarea mâinii sale în raport cu vârful creionului. Ne putem verifica afirmația desenându-i pe mâna stângă litere normale, pe care nu le recunoaște niciodată, apoi arătându-i în oglindă imaginea acelorași litere, înțelese pe dată. Simplul contact cu un dreptunghi, sau cu un oval din hârtie nu provoacă nici o recunoaștere, nu este suficient pentru subiect; din contră el recunoaște figurile dacă îi permitem mișcările de explicare de care se servește pentru a „silabisi", pentru a repera „carac-

[19] Goldstein, *Über den Einfluss...*, pp. 167–206.
[20] *Id., ibid.*, pp. 206–213.

teristicile" şi pentru a deduce obiectul acestora[21]. Cum să coordonezi această serie de fapte şi cum să surprinzi, prin intermediul lor, funcţia care există la omul normal şi lipseşte la cel bolnav? Nu poate fi vorba de a transfera, pur şi simplu, la omul normal ceea ce lipseşte bolnavului, ceea ce bolnavul caută să regăsească. Boala, asemeni copilăriei sau stării „primitive", este o formă de existenţă completă şi procedeele pe care le foloseşte pentru a înlocui funcţiile normale distruse sunt şi ele fenomene patologice. Nu putem să deducem normalul din patologic, deficienţele prin compensări, cu o simplă schimbare de semn. Trebuie să înţelegem compensările ca atare, ca aluzii la o funcţie fundamentală pe care încearcă să o înlocuiască, a cărei imagine directă nu pot să ne-o dea. Adevărata metodă inductivă nu este o „metodă a diferenţelor" ci constă în a citi fenomenele în mod corect, în a înţelege sensul acestora, adică a le trata ca modalităţi şi variaţiuni ale fiinţei întregi a subiectului. Constatăm că, întrebat despre poziţia membrelor sau a stimulului tactil, bolnavul încearcă, prin mişcări pregătitoare, să facă din corpul său un obiect al percepţiei actuale; întrebat ce formă are un obiect care-i atinge pielea, bolnavul încearcă să o traseze el însuşi, urmând conturul obiectului. Nu există greşeală mai mare decât aceea de a presupune că operaţiile sunt aidoma la omul normal, prescurtate doar datorită obişnuinţei. Bolnavul caută aceste percepţii explicite exact pentru a suplini o anume prezenţă a corpului şi a obiectului care este dată pentru omul normal şi care trebuie reconstituită. Bineînţeles că percepţia corpului şi a obiectelor în contact cu el este confuză şi pentru subiectul normal, dacă acesta rămâne nemişcat[22]. Totuşi, el poate deosebi oricând, fără a se mişca, un stimul aplicat capului de un stimul aplicat corpului. Vom presupune că[23] excitaţia exteroceptivă sau proprioceptivă a trezit în el „reziduuri chinestezice" care ţin locul mişcărilor efective? Dar cum ar putea aceste „reziduuri chinestezice" determinate

[21] De exemplu, subiectul îşi trece degetele de mai multe ori peste un unghi: „degetele, spune el, merg drept, apoi se opresc, apoi pleacă din nou în alt sens; este un unghi, trebuie să fie un unghi drept". „Două, trei, patru unghiuri, laturile au toate câte doi centimetri, deci sunt egale, toate unghiurile sunt drepte... Este un zar". *Id., ibid.* m p. 195, cf. pp. 187–206.

[22] Goldstein, *Über den Einfluss...*, pp. 206–213.

[23] Aşa cum face Goldstein. *Ibid.*, pp. 167–206.

să fie suscitate de datele tactile care nu ar avea trăsături specifice acestui rol, dacă ele însele nu ar avea o semnificație spațială, precisă sau confuză?[24] Deci, vom spune, cel puțin, că subiectul normal își poate „apropria"[25] imediat corpul. Nu numai că dispune de propriul corp implicat într-un mediu concret, nu numai că se află deja în situație în privința sarcinilor date într-o profesie și că este deschis situațiilor reale, dar în plus, el are propriul corp, făcând pereche unor stimuli puri, lipsiți de semnificație practică, este deschis situațiilor verbale și fictive pe care le poate alege singur, sau care îi sunt propuse de un experimentator. Corpul nu îi este dat prin pipăit ca un desen geometric, unde fiecare stimul ar ocupa o poziție explicită, iar boala lui Schneider este tocmai aceasta: pentru a putea ști unde este atins, el are nevoie să considere ca figură partea corpului său care este atinsă. La omul normal, fiecare stimulare corporală trezește un fel de „mișcare virtuală" și nu o mișcare actuală, partea respectivă a corpului iese din anonimat, se anunță printr-o tensiune specifică, fiind un fel de putere de acțiune în cadrul dispozitivului anatomic. În cazul subiectului normal, corpul se poate mobiliza datorită situațiilor reale care îl atrag spre ele și, în plus, se sustrage lumii, desfășurându-și activitatea asupra stimulilor care se înscriu pe suprafața sa senzorială, poate să experimenteze și, în general vorbind, să se situeze în virtualitate. Simțul tactil patologic are nevoie de mișcări speciale pentru a localiza stimulii pentru că este închis în actualitate și bolnavul înlocuiește din același motiv recunoașterea și percepția tactilă cu descifrarea trudnică a stimulilor și cu deducerea obiectelor. De exemplu, pentru ca o cheie să apară ca atare în experiența mea tactilă, este nevoie de un fel de amploare a pipăitului, de un câmp tactil în care impresiile locale să se poată integra unei configurații, asemeni notelor, care nu sunt decât punctele de trecere spre o melodie; aceeași vâscozitate a datelor tactile care face din corp robul senzațiilor efective reduce obiectul la o sumă de „proprietăți" succesive – percepția la o semnalizare abstractă, recunoașterea la o sinteză rațională, la o presupunere probabilă – și răpește obiectului prezența sa carnală, caracterul factice. Dacă la omul normal

[24] Cf. supra, discuția generală a „asocierii de idei".

[25] Împrumutăm acest cuvânt de la bolnavul Schneider; mi-ar trebui, spune el, *Anhalkspunkte*-uri.

fiecare eveniment motor sau tactil ridică, la nivelul conştiinţei, o grămadă forfotitoare de intenţii care pleacă de la corp ca un centru al acţiunii virtuale fie spre corpul însuşi, fie spre obiect, la bolnav, din contră, impresia tactilă rămâne opacă şi se închide în ea însăşi. Ea poate foarte bine să atragă spre ea mâna, într-o mişcare de apucare, dar nu se plasează în faţa ei, nu se lasă arătată. Subiectul normal *ţine seama* de posibil, care astfel dobândeşte un fel de actualitate, fără a-şi pierde calitatea esenţială; la bolnav, din contră, câmpul actualului se limitează la ceea ce se întâlneşte într-un contact efectiv sau este în directă legătură cu informaţiile oferite de acesta printr-o deducţie explicită.

Analiza „mişcării abstracte" la bolnavi ne face să observăm încă şi mai bine luarea în posesie a spaţiului, existenţa spaţială, condiţie primordială a oricărei percepţii în curs de realizare. Dacă prescriem bolnavului să execute cu ochii închişi o mişcare abstractă, el are nevoie de o serie de operaţii pregătitoare pentru a „găsi" membrul efector, direcţia sau rapiditatea mişcării şi, în fine, planul în care se va desfăşura. De exemplu, dacă i se ordonă, fără altă precizare, să îşi mişte braţul, la început rămâne încremenit. Îşi mişcă apoi întreg corpul şi mişcările se restrâng în cele din urmă la braţul pe care subiectul îl „găseşte" în sfârşit. Dacă este vorba de „a ridica braţul", bolnavul trebuie să-şi găsească şi capul (care pentru el este un semn al „sus"-ului) printr-o serie de oscilaţii pendulare care vor fi continuate pe toată durata mişcării, fixând scopul acesteia. Dacă cerem subiectului să schiţeze în aer un pătrat sau un cerc, el îşi „găseşte" mai întâi braţul, apoi îşi duce mâna înainte aşa cum ar face subiectul normal pentru a găsi un perete în întuneric, apoi schiţează mai multe mişcări, fie în linie dreaptă, fie după o linie curbă şi dacă se întâmplă ca una din mişcări să fie circulară, o face repede. Totuşi, el nu reuşeşte să găsească mişcarea decât într-un anumit plan care nu este exact perpendicular pe sol; în afara planului respectiv, privilegiat, nu ştie nici măcar să schiţeze această mişcare[26].

Este clar că bolnavul nu dispune de corpul său ca de o masă amorfă în care doar mişcarea efectivă introduce diviziuni şi articulări. Încredinţează corpului său grija de a executa mişcarea,

[26] Goldstein, *Über den Einfluss...*, pp. 213–222.

asemeni unui orator care nu ar putea spune nici un cuvânt fără să se sprijine pe un text dinainte pregătit. Bolnavul nu caută el însuşi mişcarea, nu o găseşte singur, ci îşi agită corpul până când mişcarea apare. Dar ordinul nu este lipsit de sens pentru el, de vreme ce ştie să recunoască imperfecţiunea în primele sale încercări, iar dacă întâmplarea face ca gesticularea să provoace mişcarea cerută, el ştie să recunoască şi să folosească rapid ocazia. Chiar dacă ordinul are pentru el o *semnificaţie intelectuală*, nu are şi o *semnificaţie motorie*, nu se poate adresa bolnavului în calitate de subiect motor. El poate să regăsească foarte simplu ilustrarea ordinului primit în urma unei mişcări efectuate, dar nu poate niciodată să dezvolte gândirea unei mişcări în mişcarea efectivă. Nu îi lipsesc nici motricitatea, nici gândirea şi suntem invitaţi să recunoaştem între mişcare ca proces la persoana a treia şi gândirea ca reprezentare a mişcării, o anticipare sau o sesizare a rezultatului, asigurată de corpul însuşi ca putere motoare, un „proiect motoriu" *(Bewegungs-estwurf)*, o „intenţionalitate motrice" fără care ordinul ar rămâne literă moartă. În timp ce bolnavul fie gândeşte formula ideală a mişcării, fie îşi lansează corpul în încercări oarbe, la omul normal, fiecare mişcare este, în mod indiscutabil, mişcare şi conştiinţă a mişcării. Putem exprima acest lucru spunând că la subiectul normal orice mişcare are un *fond,* iar mişcarea şi fondul său sunt „momente ale unei totalităţi unice"[27]. Fondul mişcării nu este o reprezentare asociată ei, exterioară, legată de ea, ci este imanent mişcării, o însufleţeşte şi o suportă în fiecare moment, iniţierea cinetică la fel ca percepţia este o modalitate originală a subiectului de a se referi la un obiect. Aşa se lămureşte deosebirea dintre mişcarea concretă şi mişcarea abstractă: fondul mişcării concrete este lumea dată, iar fondul mişcării abstracte este construit. Când fac semn unui prieten să se apropie, intenţia mea nu este un gând pe care îl frământam în mine şi nu percep semnul în interiorul corpului meu. Fac semn în lume, fac semn acolo unde se găseşte prietenul meu, în gestul meu se citeşte imediat consimţământul sau refuzul său; nu există o percepţie urmată de o mişcare, ele

[27] Goldstein, *Über du Abhängigkeit,* p. 161: Bewegung und Hintergrund bestimmen sich wechselseitig, sind eigentlich nur zwei herausgegriffene Momente eines einheitlichen Ganzes.

formează un sistem care se modifică asemeni unui întreg. De exemplu, dacă observ că prietenul nu mă ascultă şi în consecinţă îmi modific gestul, nu am de-a face cu două acte de conştiinţă distincte, ci observ reaua voinţă a partenerului iar gestul de nerăbdare pe care îl fac reiese din această situaţie, fără a fi mediat de vreun gând[28]. Acum, dacă execut „aceeaşi" mişcare, fără să vizez vreun partener prezent sau chiar imaginar, doar „ca o suită de mişcări în sine"[29], dacă execut adică o „flexiune" a antebraţului pe braţ cu îndoirea acestuia şi o „flexiune" a degetelor, corpul meu, care adineauri era vehiculul mişcării, devine el însuşi scop al mişcării, proiectul său motoriu nu mai vizează o persoană din lume, ci antebraţul meu, braţul şi degetele, în măsura în care ele sunt capabile să se delimiteze de inserţia în lumea dată şi să deseneze în jurul meu o situaţie fictivă, sau chiar în măsura în care, fără vreun partener fictiv, sunt curios să privesc această ciudată maşină de semnificaţie şi o fac să funcţioneze pentru a mă amuza[30]. Mişcarea abstractă sapă în interiorul lumii pline în care se desfăşoară mişcarea concretă o zonă de reflecţie şi de subiectivitate, suprapune spaţiului fizic un spaţiu virtual sau uman. Deci, mişcarea concretă este centripetă, iar mişcarea abstractă este centrifugă. Prima are loc în fiinţă sau în actualitate, a doua are loc în lumea posibilului, sau în non-fiinţă; prima aderă la un fond dat, a doua desfăşoară ea însăşi fondul. Funcţia normală care face posibilă mişcarea abstractă este o funcţie de „proiecţie"; prin ea subiectul mişcării rezervă în faţa lui un spaţiu liber în care ceea ce nu există în mod natural poate să prindă un sâmbure de existenţă. Sunt cunoscute cazuri mai puţin grave decât al lui Schneider. Bolnavii percep formele, distanţele şi chiar obiectele, dar nu pot nici să traseze direcţii folositoare pentru acţiunea asupra acestor obiecte, nici să le distribuie după un principiu dat, nici să aplice în general spectacolului spaţial determinările antropologice care fac din el

[28] Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, p. 161.

[29] *Id., ibid.*

[30] Goldstein *(Über die Abhängigkeit,* pp. 160 şi următoarele) se mulţumeşte să spună că fondul mişcării abstracte este corpul şi este adevărat, de vreme ce corpul în mişcare abstractă nu mai este doar un vehicul şi devine scopul mişcării. Totuşi, odată cu schimbarea funcţiei îşi schimbă şi modalitatea existenţială şi trece de la actual la virtual.

peisajul acțiunii noastre. De exemplu, dacă se află în fața unei fundături într-un labirint, bolnavii vor găsi cu greu „direcția opusă". Dacă între ei și medic se pune o riglă, ei nu știu să pună, la comandă, obiectele „de partea lor" sau de „partea medicului". Le este foarte greu să indice pe brațul altei persoane punctul care a fost stimulat pe propriul lor corp. Deși știu că ne aflăm într-o luni din martie, vor avea dificultăți în a preciza ziua și luna precedente, cu toate că știu pe de rost zilele și lunile. Nu reușesc să compare numărul de unități conținute în două rânduri de bastoane puse în fața lor: ori numără de două ori același baston, ori numără bastoane din primul rând laolaltă cu cele aparținând celui de-al doilea rând[31]. Toate operațiile amintite cer una și aceeași putere de a trasa granițe în lumea dată, de a stabili direcții și linii de forță, de a organiza perspective, într-un cuvânt, de a construi un mediu de comportament pe baza mediului geografic, un sistem de semnificații care să exprime în exterior activitatea intensă a subiectului. Pentru ei, lumea nu poate fi decât gata făcută, fixă, în vreme ce la subiectul normal proiectele polarizează lumea și determină apariția magică a mii de semne care ghidează acțiunea, asemeni plăcuțelor care conduc vizitatorul într-un muzeu. De asemenea, tot funcția de „proiectare" sau de „evocare" (în sensul în care un medium evocă și provoacă apariția unei persoane absente) face posibilă mișcarea abstractă; pentru a-mi lua corpul în posesie dincolo de toate sarcinile urgente, pentru a dispune de el așa cum fantezia mea crede de cuviință, pentru a descrie o mișcare în aer fără ca ea să fie definită printr-un ordin verbal sau prin necesități morale, trebuie să inversez raportul natural al corpului și al anturajului și trebuie ca o productivitate umană să vadă lumina zilei, traversând densitatea ființei.

În acești termeni poate fi descrisă anomalia mișcărilor care ne interesează. Se va considera poate că această descriere nu ne arată decât înțelesul sau esența bolii și nu ne dă cauza sa, reproș făcut adesea psihanalizei[32]. Știința nu ar începe decât cu explicația, care

[31] Von Woerkom, *Sur la notion de l'espace (sensul geometric)*, pp. 113–119.

[32] Cf., de exemplu, H. Le Savoureux, *Un philosophe en face de la Psychanalyse, Nouvelle Revue Française*, februarie 1939: „Pentru Freud, doar faptul că a legat simptomurile prin reacții logice plauzibile este o confirmare suficientă pentru a justifica fundamentarea unei interpretări psihanalitice, adică psihologice.

trebuie să caute sub fenomene condițiile de care acestea depind, după metodele încercate ale inducției. De exemplu, știm că tulburările motorii ale lui Schneider sunt însoțite de tulburări masive ale funcției vizuale, ele însele legate de rana occipitală care este la originea bolii. Doar cu ajutorul vederii, Schneider nu recunoaște nici un obiect[33]. Cât despre obiectele absente, este incapabil să-și formeze o reprezentare vizuală a lor[34]. Datele sale vizuale, când obiectul este prezent, sunt pete aproape informe[35]. Pe de altă parte, se știe că mișcările „abstracte" devin posibile pentru subiect din momentul în care acesta fixează cu privirea membrul care trebuie să se ocupe de ele[36]. Astfel motricitatea voluntară, câtă a mai rămas, se sprijină pe ce a mai rămas din cunoașterea vizuală. Metodele celebre ale lui Mill ne-ar permite aici să tragem concluzia că mișcările abstracte și *Zeigen*-ul depind de puterea de reprezentare vizuală, iar mișcările concrete, conservate de bolnav – ca de altfel și mișcările imitative, prin care compensează sărăcia datelor vizuale – își au originea în simțul chinestezic sau tactil, exersat într-adevăr, în mod remarcabil la Schneider. Deosebirea dintre mișcarea concretă și mișcarea abstractă, ca aceea dintre *Greifen* și *Zeigen,* s-ar reduce la distincția clasică dintre tactil și vizual, iar

---

Caracterul de coerență logică propus drept criteriu de exactitate a interpretării apropie mult mai mult demonstrația freudiană de deducerea metafizică, decât de explicația științifică (...). În medicina mentală, în cercetarea cauzelor, verosimilul psihologic nu valorează aproape nimic" (p. 318).

[33] El nu reușește decât dacă i se permit „mișcări imitative" (*nachfahrende Bewegungen)* ale capului, mâinilor sau picioarelor, care refac desenul imperfect al obiectului. Gelb și Goldstein *„Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs- und Erkennungsvorganges, Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle",* cap. I, pp. 20–24.

[34] „Datelor vizuale ale bolnavului le lipsește o structură specifică și caracteristică. Impresiile nu sunt clar configurate, așa ca la omul normal, ele nu au aspectul caracteristic al „pătratului", de exemplu, al „triunghiului", al „drept"-ului și al liniei „curbe". El are doar pete în fața lui, pe care nu poate să vadă decât caracteristici foarte generale, ca înălțimea, lărgimea și relația lor". (*Ibid.,* p. 77). Un grădinar care mătură la cincizeci de pași este „o linie lungă, având deasupra ceva care vine și pleacă mereu" (p. 108). Pe stradă, bolnavul deosebește oamenii de mașini pentru că: „oamenii sunt toți la fel: subțiri și lungi – mașinile sunt late, nu poți să te înșeli, și mult mai groase" (*ibid*).

[35] *Ibid,* p. 116.

[36] Gelb și Goldstein, *Über den Einfluss...,* pp. 213–222.

funcția de proiectare sau evocare, pe care am subliniat-o de curând, s-ar reduce la percepția și la reprezentarea vizuală[37].

În realitate, o analiză inductivă făcută după metodele lui Mill nu ajunge la nici o concluzie, dat fiind că anomaliile mișcării abstracte și ale *Zeigen*-ului se întâlnesc în cazurile de cecitate psihică, dar și de leziuni cerebrale și în multe alte boli[38]. Nu este permis să alegem ca hotărâtoare doar una dintre aceste concordanțe și să „explicăm" actul de a arăta doar prin ea. În fața ambiguității faptelor, nu putem decât să renunțăm la simpla notare statistică a coincidențelor și să încercăm să „înțelegem" relația pe care ele o manifestă. În cazul leziunilor cerebrale, de exemplu, constatăm că excitanții vizuali, spre deosebire de cei auditivi, nu obțin decât reacții motrice imperfecte și totuși nu avem nici un motiv să presupunem o perturbare primară a văzului la ei. Mișcările de desemnare nu devin imposibil de realizat datorită faptului că funcția vizuală este atinsă, ci, din contră, excitanții vizuali nu trezesc decât reacții imperfecte tocmai pentru că atitudinea *Zeigen*-ului este imposibilă. Trebuie să admitem că sunetul cere mai degrabă o mișcare de apucare, iar percepția vizuală un gest de desemnare. „Sunetul ne conduce întotdeauna spre conținutul, spre semnificația sa pentru noi; în prezentarea vizuală, din contră, putem să „facem abstracție" de conținut mult mai ușor, orientați fiind mai degrabă spre locul din spațiu în care se află obiectul".[39]

Deci, un simț nu se definește atât prin calitatea – care nu se poate descrie – a „conținuturilor sale psihice", cât printr-un mod anume de a ne oferi obiectul, prin structura sa epistemologică, a cărei calitate este realizarea concretă și, pentru a vorbi în termenii lui Kant, exhibiția. Medicul care supune bolnavul unor „stimuli vizuali" sau „sonori" crede că verifică „sensibilitatea vizuală" sau „auditivă" și face inventarul calităților sensibile care îi alcătuiesc

---

[37] Gelb și Goldstein interpretau cazul lui Schneider exact în același sens în primele lucrări pe care i le-au consacrat *(Zur Psychologie...* și *Über den Einfluss)*. Vom vedea cum în continuare *(Über die Abhängigkeit...* și mai ales *Zeigen und Greifen* și lucrările publicate sub direcția lor de către Benary, Hocheimer și Steinfeld) au lărgit diagnosticul. Progresul analizei lor este un exemplu foarte clar pentru progresul psihologiei.

[38] *Zeigen und Greifen*, p. 456.

[39] Goldstein, *Zeigen und Greifen*, pp. 458–459.

conştiinţa (în limbaj empiric) sau a materialelor de care cunoaşterea sa dispune (în limbaj intelectualist). Medicul şi psihologul împrumută conceptele de „vedere" şi „auz" de la „bunul simţ" obişnuit, care le crede univoce deoarece corpul nostru are, într-adevăr, aparatele vizual şi auditiv distincte din punct de vedere anatomic şi se presupune că acestora le corespund, după un postulat general de „constanţă"[40], conţinuturi de conştiinţă distincte. Acest postulat nu face decât să exprime ignoranţa noastră naturală despre noi-înşine. Reluate şi aplicate sistematic de către ştiinţă, aceste concepte confuze încurcă cercetarea şi, în cele din urmă, reclamă o revizuire generală a categoriilor naive. De fapt, măsura pragurilor pune în evidenţă funcţiile anterioare specificării calităţilor sensibile sau desfăşurării conştiinţei, modul în care subiectul face ca ceea ce îl înconjoară să existe pentru el, fie ca pol al activităţii şi termen al unui act de apucare sau de excludere, fie ca spectacol şi ca temă de cunoaştere. Anomaliile notorii în cazul leziunilor cerebrale şi al cecităţii psihice nu pot fi coordonate decât cu condiţia să definim fondul mişcării şi vederea ca o anumită măsură de a pune în formă, sau de a structura mediul ambiant, şi nu ca un stoc de calităţi sensibile. Prin însăşi folosirea metodei inductive suntem aduşi la aceste probleme „metafizice" pe care pozitivismul ar vrea să le suprime. Inducţia nu îşi atinge scopul decât cu condiţia să conceapă şi să înţeleagă faptele ascunse după idei care nu le conţin de fapt, ea fiind obligată să nu se mărginească la notarea prezenţelor, a absenţelor şi a variaţiilor concomitente. Între o descriere a bolii care ne-ar da sensul acesteia şi o explicaţie care ne-ar da cauza sa nu avem de ales, iar explicaţie fără înţelegere nu există.

Să ne formulăm dar obiecţia care, analizată, se dedublează. 1. „Cauza" unui „fapt psihic" nu este niciodată un alt „fapt psihic" care s-ar descoperi printr-o simplă observaţie. Reprezentarea vizuală, de exemplu, nu explică mişcarea abstractă, deoarece ea însăşi este locuită de aceeaşi putere de a proiecta un spectacol care se manifestă în mişcarea abstractă şi în gestul de desemnare. Or, această putere nu este evidentă nici măcar pentru simţul intim. Pentru moment, să spunem că ea nu se descoperă decât printr-o anumită reflecţie, a cărei natură o vom preciza mai târziu. De aici

[40] Cf. supra, *Introducere*.

rezultă imediat că inducția psihologică nu este un simplu recensământ al faptelor. Psihologia nu dă explicații desemnând printre ele un antecedent constant și necondiționat. Ea gândește sau înțelege faptele, exact așa cum inducția fizică nu se mărginește la a nota consecințele empirice, ci creează noțiuni care pot să coordoneze faptele. De aceea, nici în psihologie, nici în fizică, inducția nu se poate lipsi de o experiență crucială. De vreme ce explicația nu este descoperită, ci inventată, ea nu se dă niciodată împreună cu faptele, ci este întotdeauna o interpretare probabilă. Până aici nu am făcut decât să aplicăm în psihologie ceea ce s-a demonstrat foarte bine despre inducția fizică[41] și prima noastră plângere este împotriva modului empirist de a înțelege inducția și împotriva metodelor lui Mill. 2. Or, vom vedea că prima „obiecție" nu face decât să o anticipeze pe a doua. În psihologie, trebuie să respingem nu doar empirismul, ci și metoda inductivă și gândirea cauzală în general. Obiectul psihologiei este de așa natură, încât nu ar putea fi determinat prin relații de funcție cu variabilă. Să stabilim în amănunt aceste două puncte.

1. Constatăm că tulburările motorii ale lui Schneider sunt însoțite de o deficiență masivă a cunoașterii vizuale. Deci, suntem tentați să considerăm cecitatea psihică drept un caz diferențial de comportament tactil pur și, de vreme ce conștiința spațiului corporal și mișcarea abstractă, care vizează spațiul virtual, lipsesc aproape cu desăvârșire, suntem gata să tragem concluzia că pipăitul, prin el însuși, nu ne dă nici o experiență a spațiului obiectiv[42]. Vom spune că pipăitul nu este capabil, prin el însuși, să dea un fond mișcării, adică să aranjeze, în fața subiectului mișcării, punctul de plecare și punctul de sosire, într-o simultaneitate riguroasă. Prin mișcări pregătitoare, bolnavul încearcă să-și dea un „fond chinestezic" și reușește astfel să „marcheze" poziția corpului său la plecare și să înceapă mișcarea. Totuși, fondul chinestezic este labil și nu ar putea să ne ofere, ca un fond vizual, ridicarea mobilului în raport cu punctul său de plecare și cu punctul său de sosire pe durata întreagă a mișcării. El este agitat de mișcarea însăși și este necesară reconstruirea lui după fiecare etapă a acesteia. Iată de ce

[41] Cf. L. Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la Causalité physigue*, I-a parte.

[42] Gelb și Goldstein, *Über den Einfluss...*, pp. 227/250.

vom spune că mişcările abstracte ale lui Schneider şi-au pierdut aparenţa melodică. Acesta este motivul pentru care ele sunt făcute din fragmente puse cap la cap şi „deraiază" adesea în timpul desfăşurării. Câmpul practic care îi lipseşte lui Schneider nu este altul decât câmpul vizual[43]. Dar, pentru a avea dreptul să legăm tulburarea motrice de cea vizuală în cazul cecităţii psihice şi, la subiectul normal, funcţia de proiectare de vedere ca antecedent constant şi necondiţionat al ei, ar trebui să fim siguri că numai datele vizuale au fost afectate de boală şi că toate celelalte condiţii ale comportamentului şi în special experienţa tactilă au rămas neatinse, ca la omul sănătos. Putem să afirmăm aceasta? Acum ne dăm seama cât de ambigue sunt faptele, nici o experienţă nefiind crucială, nici o explicaţie definitivă. Dacă observăm că un subiect normal este capabil să execute cu ochii închişi o mişcare abstractă şi experienţa sa tactilă este suficientă pentru a-i guverna motricitatea, vom putea întotdeauna să răspundem că datele tactile ale acestuia au primit structura lor obiectivă de la datele vizuale, după vechea schemă a educaţiei simţurilor. Dacă observăm că un orb este capabil să localizeze *stimuli* pe corpul propriu şi să execute mişcări abstracte – în afara exemplelor de mişcări pregătitoare specifice pentru orbi –, putem să răspundem întotdeauna că frecvenţa asociaţiilor a comunicat impresiilor tactile coloratura calitativă a impresiilor chinestezice, sudându-le într-o cvasi-simultaneitate[44]. La drept vorbind, în chiar comportamentul bolnavilor[45] există multe fapte care ne lasă să ghicim o primă alterare a experienţei tactile. De exemplu, un subiect ştie să bată la uşă, dar dacă uşa este ascunsă, sau dacă nu este suficient de aproape încât să o poată atinge, nu mai poate executa operaţia. În acest ultim caz, bolnavul nu poate să execute în vid gestul de a bate sau de a deschide, *chiar dacă are ochii deschişi şi priveşte uşa.*[46] Cum să învinovăţim aici percepţiile vizuale, dacă bolnavul dispune de o percepţie vizuală a scopului, care este suficientă de obicei pentru a-i orienta, de bine, de rău, mişcările? Nu am evidenţiat, de fapt,

[43] Goldstein, *Über die Abhängigkeit...*, pp. 163 următoarele.

[44] Goldstein, *Über den Einflusz...*, pp. 244 următoarele.

[45] Este vorba despre cazul S. pe care Goldstein însuşi îl pune în paralel cu cazul Schn., în lucrarea sa *Über die Abhängigkeit...*

[46] *Über die Abhängigkeirt...*, pp. 178–184.

o tulburare primară a pipăitului? Este clar că, pentru a declanșa o mișcare, obiectul trebuie să fie inclus în câmpul motor al bolnavului, iar tulburarea constă într-o îngustare a câmpului motor, limitat de aici înainte la obiectele care pot fi atinse efectiv, excluzând orizontul pipăirii posibile care înconjoară obiectele la subiectul normal. În final, deficiența s-ar raporta la o funcție mai profundă decât vederea sau decât pipăitul ca sumă a unor calități date și ar avea legătură cu aria vitală a subiectului, cu această deschidere spre lume care face ca obiectele care nu pot fi apucate pentru moment să conteze totuși pentru subiectul normal, să existe pentru el sub aspect tactil și să facă parte din universul lui motor. În această ipoteză, când bolnavii își urmează mâna și scopul pe toată durata unei mișcări[47], nu ar trebui să vedem aici simpla îngroșare a unui procedeu normal, iar recurgerea la vedere nu ar fi necesară decât în cazul prăbușirii pipăitului virtual. Dar, pe plan strict inductiv, această interpretare, care pune în discuție pipăitul, rămâne facultativă și putem prefera, împreună cu Goldstein, o alta: pentru a bate la ușă, bolnavul are nevoie de un scop care să fie în câmpul său tactil tocmai pentru că vederea, deficientă, nu mai este suficientă pentru a da mișcării un fond solid. Deci, nu există nimic care să ateste, o dată pentru totdeauna, că experiența tactilă a bolnavului este sau nu identică celei a oamenilor normali, iar concepția lui Goldstein, ca și teoria fizică, poate fi întotdeauna pusă de acord cu faptele prin intermediul unei ipoteze auxiliare. În psihologie și în fizică nu este posibilă o interpretare riguros exclusivă.

Totuși, dacă privim mai bine, vedem că imposibilitatea de a stabili o experiență crucială este fondată în psihologie pe motive speciale, ține de natura însăși a obiectului de cunoscut, adică de comportament, și are consecințe mult mai importante. Într-un ansamblu de teorii, din care nici una nu este exclusă și nici una riguros fondată de fapte, fizica poate să aleagă totuși după gradul de verosimilitate, adică după numărul de fapte pe care fiecare teorie reușește să le coordoneze fără a apela la ipoteze auxiliare, imaginate în lipsa altor mijloace. Criteriul lipsește însă în psihologie; nici o ipoteză auxiliară nu este necesară pentru a explica

[47] *Ibid.*, p. 150.

imposibilitatea de a „bate" la uşă prin tulburări ale văzului, tocmai am văzut acest lucru. Nu numai că nu ajungem niciodată la o interpretare exclusivă – deficienţă a pipăitului virtual *sau* deficienţă a lumii vizuale – ci, în plus, avem de-a face, în mod necesar, cu interpretări în *aceeaşi măsură verosimile*, deoarece „reprezentările vizuale", „mişcarea abstractă" şi „pipăitul virtual" nu sunt decât nume diferite pentru acelaşi fenomen central. Astfel încât psihologia nu este în aceeaşi situaţie cu fizica, adică mărginită în probabilitatea inducţiilor ea este incapabilă să aleagă, chiar după gradul de verosimilitate, între ipoteze care rămân totuşi incompatibile din punct de vedere strict inductiv. Pentru ca o inducţie, fie ea şi probabilă, să rămână posibilă, trebuie ca „reprezentarea vizuală" sau „percepţia tactilă" să fie cauză a mişcării abstracte, sau, în fine, ambele să fie efecte ale unei alte cauze. Cei trei sau patru termeni trebuie să poată fi priviţi din exterior şi trebuie să le putem repeta variaţiile corelative. Dacă ei nu ar putea fi izolaţi, dacă fiecare ar presupune existenţa celorlalţi, nu ar fi vorba despre un eşec al empiristului sau al încercărilor experienţei cruciale, ci despre un eşec al metodei inductive, sau al gândirii cauzale în psihologie. Ajungem astfel la al doilea punct pe care vrem să-l stabilim.

2. Dacă, aşa cum recunoaşte Goldstein, coexistenţa datelor tactile şi vizuale la omul normal le modifică destul de profund pe primele dintre acestea pentru ca ele să poată servi drept fond pentru mişcarea abstractă, atunci datele tactile ale bolnavului, separate de aportul vizual, nu vor mai putea fi identificate cu cele ale omului normal. Goldstein spune că datele vizuale şi tactile nu sunt juxtapuse la omul normal, cele din urmă datorând învecinării cu primele o „nuanţă calitativă" pe care la Schneider au pierdut-o. Aceasta înseamnă, adaugă el, că studiul tactilului pur în cazul subiectului normal este imposibil; doar boala poate da un tablou al experienţei tactile reduse la ea însăşi[48]. Concluzia este justă, dar nu face decât să spună că, aplicat subiectului normal şi bolnavului, cuvântul „pipăit" nu are acelaşi sens, că „tactilul pur" este un fenomen patologic care nu poate intra în compoziţia unei experienţe normale, că boala, dezorganizând funcţia vizuală, nu a dezvăluit esenţa

[48] *Über den Einfluss*..., pp. 227 următoarele.

pură a simțului tactil, că a modificat întreaga experiență a subiectului; sau, dacă vrem, că la subiectul normal nu există o experiență tactilă și una vizuală, ci o experiență integrală, în care este imposibil să măsurăm diferitele aporturi senzoriale. Experiențele pe care simțul tactil le mijlocește în cecitatea psihică nu au nimic în comun cu cele pe care acesta le mijlocește la subiectul normal și nici unele, nici altele nu merită să fie numite date „tactile". Experiența tactilă nu este o condiție separată, pe care am putea să o menținem constantă în timp ce variem experiența „vizuală", astfel încât să deosebim cauzalitatea proprie fiecăreia dintre ele, iar comportamentul nu este o funcție a acestor variabile, ci este presupus în definiția lor, așa cum fiecare este presupusă în definiția celeilalte[49]. Cecitatea psihică, deficiențele simțului tactil și tulburările motorii sunt trei *expresii* ale unei anomalii fundamentale, prin care pot fi înțelese, și nu trei componente ale comportamentului morbid; reprezentările vizuale, datele tactile și motricitatea sunt trei fenomene decupate în unitatea comportamentului. Dacă

[49] Asupra condiționării datelor senzoriale de către motricitate cf. *Structure du Comportement,* p. 41, și experiențele care arată că un câine legat nu percepe la fel ca un câine care este liber să se miște. La Gelb și Goldstein procedeele psihologiei clasice se leagă în mod curios cu inspirația concretă a Gestaltpsihologiei. Deși recunosc că subiectul care percepe reacționează ca un întreg, totalitatea este concepută ca un amestec și pipăitul nu primește decât o „nuanță calitativă" din coexistența sa cu vederea, în vreme ce, conform spiritului Gestaltpsihologiei, două domenii senzoriale nu pot să comunice decât dacă se integrează, ca momente inseparabile, într-o organizare senzorială. Or, dacă datele tactile constituie o configurație de ansamblu împreună cu datele vizuale, condiția clară este că trebuie să realizeze ele însele, pe teren propriu, o organizație spațială fără de care conexiunea dintre pipăit și vedere ar fi o asociație exterioară, iar datele tactile ar rămâne în configurație totală – la fel, considerate izolat – două consecințe în aceeași măsură excluse de teoria Formei.

Este drept să adăugăm că Gelb, într-o altă lucrare (Bericht über den IX Kongresz für experimentelle Psychologie in München, *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrenehmung)* subliniază el însuși insuficiența celei pe care tocmai am analizat-o. Nici măcar nu trebuie să vorbim de o coalescență a pipăitului și a vederii la omul normal, nici să deosebim aceste două componente în reacțiile la spațiu. Experiența tactilă pură, ca și experiența vizuală pură, cu spațiul său de juxtapunere și spațiul său reprezentat, sunt produse ale analizei. Este vorba despre o manevrare concretă a spațiului, la care toate sunetele colaborează într-o „unitate nediferențiată" (p. 76), iar pipăitul este impropriu doar cunoașterii tematice a spațiului.

încercăm să le explicăm una prin alta – pentru că prezintă variații corelative – uităm că actul de reprezentare vizuală, de exemplu, așa cum este dovedit în cazul leziunilor cerebrale, presupune deja aceeași putere de proiecție care se manifestă și în mișcarea abstractă și în gestul de desemnare, și astfel nu facem decât să afirmăm, crezând că dăm explicații. Închizând în vedere, în pipăit sau într-unul din datele de fapt, puterea de proiectare care există în toate, gândirea inductivă și cauzală ne-o ascunde de fapt și ne face să nu observăm dimensiunea comportamentală, adică exact dimensiunea psihologică. În fizică, pentru a stabili o lege, cercetătorul trebuie să formuleze ideea care va coordona faptele și această idee, care nu se găsește în fapte, nu va fi niciodată verificată printr-o experiență crucială, rămânând doar probabilă. Dar ea își păstrează încă acea calitate de legătură cauzală, în sensul unui raport de funcție cu variabilă. Presiunea atmosferică trebuia să fie inventată, dar, în cele din urmă, ea mai era încă un proces la persoana a treia, funcție a unui număr anumit de variabile. În măsura în care comportamentul este o formă, în care „conținuturile vizuale" și „conținuturile tactile", sensibilitatea și motricitatea figurează doar ca momente inseparabile, el rămâne inaccesibil gândirii cauzale, nu poate fi sesizat decât printr-un alt fel de gândire – aceea care își preia obiectul de la nașterea acestuia, așa cum apare pentru cel care îl vede, cu atmosfera în care este înfășurat în momentul respectiv, gândire care încearcă să se strecoare în această atmosferă pentru a regăsi, în spatele faptelor și simptomelor dispersate, ființa totală a subiectului, dacă acesta este normal, sau tulburarea fundamentală, dacă este vorba de un bolnav.

Dacă nu putem explica tulburările mișcării abstracte prin pierderea conținuturilor vizuale și, în consecință, nici funcția de proiectare prin prezența efectivă a acestor conținuturi, mai există o singură metodă posibilă; ea ar consta în reconstituirea anomaliei fundamentale, întorcându-ne de la simptomuri nu la o *cauză,* ea însăși verificabilă, ci la un *motiv* sau la o condiție de posibilitate inteligibilă – subiectul uman ar fi tratat ca o conștiință care nu poate fi descompusă și care este prezentă în întregime în toate manifestările sale. Dacă nu trebuie raportată la conținuturi, tulburarea ar trebui legată de forma cunoașterii; dacă psihologia nu este empiristă și explicativă, ar trebui să fie intelectualistă și re-

flexivă. Ca și actul de a numi[50], actul de a arăta presupune ca obiectul să fie păstrat la distanță și să se constituie în tablou în fața bolnavului, nu să fie apropiat, apucat și înghițit de către corp. Platon mai atribuia încă empiristului puterea de a arăta cu degetul, dar la drept vorbind, chiar și gestul tăcut este imposibil, dacă *ceea ce* desemnează nu este deja smuls existenței instantanee și existenței monadice și tratat ca reprezentantul aparițiilor sale anterioare în mine, precum și al aparițiilor sale simultane în celălalt, subsumat adică unei categorii și ridicat la nivelul de concept. Dacă bolnavul nu-și mai poate arăta cu degetul un punct al corpului care este atins, înseamnă că el nu mai este subiect în fața lumii obiective și nu mai poate să ia o „atitudine categorială.[51] Tot astfel, mișcarea abstractă este compromisă, atâta timp cât presupune conștiința scopului, este purtată de această conștiință și este mișcare pentru sine. Într-adevăr, mișcarea abstractă nu este declanșată de nici un obiect existent, ea este în mod clar centrifugă și desemnează în spațiu o intenție gratuită care se sprijină pe corpul propriu și-l constituie ca obiect, în loc să îl traverseze pentru a se întâlni, prin el, cu lucrurile. Deci, mișcarea abstractă este locuită de o putere de obiectivare, de o „funcție simbolică"[52], o „funcție reprezentativă"[53], o putere de „proiecție"[54] care se manifestă, de altfel, în constituirea „lucrurilor". Această putere constă în tratarea datelor sensibile ca reprezentative unele pentru altele și reprezentând împreună un „eidos"; ea dă un sens acestor date, le animă din interior, le ordonează în sistem, centrează o pluralitate de experiențe pe același nucleu inteligibil, provoacă în ele apariția unei unități care poate fi identificată din mai multe perspective, într-un cuvânt, creează în spatele fluxului informativ un invariant care să îl motiveze și pune în formă materia experienței. Or, nu putem spune despre conștiință că *are* această putere, ea *este* puterea însăși. De vreme ce există conștiință și pentru ca ea să existe, trebuie să existe ceva de care ea să fie conștientă, un obiect intențional. Ea nu poate să se îndrepte spre acest obiect decât dacă se „de-rea-

[50] Cf. Gelb și Goldstein, *Über Farbennamenamnesie.*
[51] Gelb și Goldstein, *Ziegen und Greifen,* pp. 456–457.
[52] Head.
[53] Bouman și Grünbaum.
[54] Von Woerkom.

lizează" şi se aruncă în el, dacă se află întreagă în această referinţă la ...ceva, dacă este un act pur de semnificaţie. Dacă o fiinţă este conştiinţă, ea trebuie să fie doar o ţesătură de intenţii. Dacă ea încetează să se definească prin actul de a semnifica, eşuează din nou în condiţia de obiect, obiectul fiind exact ceea ce nu cunoaşte, ceea ce se odihneşte într-o ignorare absolută a sinelui şi a lumii, adică un „pentru sine", şi nu are decât individuaţie spaţio-temporală, existenţa în sine[55].

Deci, conştiinţa nu va cuprinde aceste extreme. Dacă bolnavul nu mai există în calitate de conştiinţă, el trebuie să existe ca lucru. Mişcarea fie este mişcare pentru sine şi atunci „stimulul" nu este cauza ei, ci obiectul intenţional, fie se fragmentează şi se împrăştie în existenţa în sine, devine un proces obiectiv în corp, proces ale cărui faze urmează una alteia, dar nu se cunosc. Privilegiul mişcărilor concrete în cazul bolii s-ar explica deoarece ele sunt reflexe în sens clasic. Mâna bolnavului atinge punctul de pe propriul corp în care se află ţânţarul, pentru că circuitele nervoase prestabilite ajustează reacţia la locul excitat. Mişcările cerute de meserie sunt conservate, deoarece ele depind de nişte reflexe condiţionate durabile. Ele pot subzista, în ciuda deficienţelor psihice, pentru că sunt mişcări în sine. Deosebirea dintre mişcarea concretă şi mişcarea abstractă, dintre *Greifen* şi *Zeigen* ar fi aceea dintre filosofic şi psihic, dintre existenţa în sine şi existenţa pentru sine[56].

---

[55] Adesea lui Husserl i se recunoaşte meritul de fi descoperit această deosebire. De fapt, ea poate fi găsită la Descartes, la Kant. În viziunea noastră, originalitatea lui Husserl este dincolo de noţiunea de intenţionalitate; ea se găseşte în elaborarea noţiunii şi în descoperirea, sub intenţionalitatea reprezentărilor, a unei intenţionalităţi mai profunde pe care alţii au numit-o existenţă.

[56] Gelb şi Goldstein sunt tentaţi uneori să interpreteze fenomenele în acest sens. Ei au făcut multe eforturi pentru ca alternativa clasică a automatismului şi a conştiinţei să fie depăşită. Dar nu au numit niciodată acest termen de mijloc, aflat *între* psihic şi fiziologic, între „pentru sine"-le şi „în sine"-le la care analizele îl reduceau întotdeauna, termen pe care noi îl vom numi existenţă. De aceea lucrările lor mai vechi cad din nou în dihotomia clasică a corpului şi a conştiinţei: „Spre deosebire de actul de a arăta, mişcarea de apucare este determinată mult mai direct de către relaţiile organismului cu câmpul care-l înconjoară (...); nu este vorba atât despre relaţii care se desfăşoară cu conştienţă, cât despre relaţii imediate (...), avem de-a face cu un proces mult mai vizual şi, în limbaj biologic, primitiv" *(Zeigen und Greifen,* p. 459). „Actul de apucare rămâne absolut insensibil la modificările care privesc componenţa conştientă a executării,

Vom vedea că, în realitate, prima deosebire, departe de a corespunde celei de a doua, este incompatibilă cu ea. Orice „explicație fiziologică" tinde să se generalizeze. Dacă mișcarea de apucare, sau mișcarea concretă este asigurată printr-o conexiune de fapt între fiecare punct al pielii și mușchii motorii care conduc mâna la ele, nu vedem de ce același circuit nervos, comandând aceloraşi mușchi o mișcare foarte puțin diferită nu ar asigura atât gestul *Zeigen*-ului, cât și mișcarea *Greifen*-ului. Între ținărul care pișcă pielea și rigla de lemn pe care medicul o apasă în același loc nu există o diferență fizică suficientă pentru a explica de ce mișcarea de apucare este posibilă, iar gestul de desemnare imposibil. Cei doi „stimuli" nu pot fi deosebiți cu adevărat decât dacă luăm în considerare valoarea lor afectivă, sau sensul lor biologic; cele două răspunsuri nu încetează să se confunde decât dacă vom considera *Zeigen* și *Greifen* ca două moduri de raportare la obiect și două tipuri de a fi în lume. Dar exact acest lucru este imposibil, de vreme ce am redus corpul viu la condiția de obiect. Dacă admitem, fie și o singură dată, că el este sediul procesului la persoana a treia, nu mai putem să rezervăm nici un rol conștiinței în comportament. Folosind aceleași organe-obiect, aceiași nervi-obiect, gesturile, ca și mișcările, trebuie desfășurate pe planul proceselor fără interior și inserate în țesătura perfectă a „condițiilor fiziologice". Când, în exercițiul meseriei sale, bolnavul duce mâna spre un instrument aflat pe masă, oare nu-și deplasează segmentele brațului

---

la deficiențele percepției simultane (în cazul cecității psihice), la alunecarea spațiului perceput (în cazul leziunilor cerebrale), la tulburările de sensibilitate (în cazul unor leziuni corticale), deoarece el nu se derulează în această sferă obiectivă. El este conservat atâta vreme cât excitațiile periferice sunt încă suficiente pentru a-l dirija cu precizie" (*Zeigen und Greifen*, p. 460). Gelb și Goldstein pun la îndoială existența mișcărilor localizatoare reflexe (Henri) în măsura în care ele sunt considerate înnăscute. Ei susțin ideea unei „localizări automate care nu ar presupune nici o conștiință a spațiului, de vreme ce se realizează și în somn" (înțeles astfel ca inconștiență absolută). Ea este „învățată" plecând de la reacțiile globale ale întregului corp la excitațiile tactile ale nou-născutului – dar această învățare este concepută ca acumulare de „reziduuri chinestezice" care vor fi „trezite" la adultul normal prin excitarea exterioară și care-l vor orienta spre soluțiile cuvenite (*Über der Eifluss...*, pp. 167–206). Dacă Schneider execută corect mișcările necesare meseriei sale, o face pentru că ele sunt obișnuite și nu cer nici o conștiință a spațiului (*ibid.*, pp. 221–222).

exact aşa cum ar trebui pentru executarea unei mişcări abstracte de extensie? Un gest banal nu conţine oare o serie de contracţii musculare şi de inervaţii? Deci, este imposibil să limităm explicaţia fiziologică. Pe de altă parte, este imposibil să limităm conştiinţa. Dacă raportăm gestul de a arăta la conştiinţă, dacă stimulul poate înceta să fie cauza reacţiei pentru a deveni, măcar o dată, obiect intenţional, nu mai putem admite că ar funcţiona ca o cauză pură, nici că mişcarea ar putea fi vreodată oarbă. Dacă mişcările abstracte – în care există conştiinţa punctului de plecare şi a punctului de sosire – sunt cu putinţă, trebuie ca în fiecare moment al vieţii noastre să ştim unde ne este corpul, fără să trebuiască să îl căutăm, ca pe un obiect mutat în timpul absenţei noastre, trebuie deci ca mişcările „automatizate" să se anunţe şi ele conştiinţei. Aceasta înseamnă că în corpul nostru nu există niciodată mişcare în sine. Şi dacă orice spaţiu obiectiv nu există decât pentru conştiinţa intelectuală, trebuie să regăsim atitudinea categorială, până în momentul în care apucăm obiectul[57]. Asemeni cauzalităţii fiziologice, conştientizarea nu poate începe de niciunde. Sau renunţăm la explicaţia fiziologică, sau admitem că ea este totală – ori negăm conştiinţa, ori admitem că ea este totală, nu putem să raportăm anumite mişcări la mecanică, iar altele la conştiinţă; corpul şi conştiinţa nu se limitează reciproc, nu pot fi decât paralele. Orice explicaţie fiziologică se generalizează în fiziologie mecanicistă, orice conştientizare în psihologie intelectualistă şi ambele nivelează comportamentul şi şterg deosebirea dintre mişcarea abstractă şi mişcarea concretă, dintre *Zeigen* şi *Greifen*. Distincţia va putea fi menţinută doar dacă există *pentru corp mai multe moduri de a fi corp şi pentru conştiinţă mai multe moduri de a fi conştiinţă.* Atâta vreme cât corpul este definit prin existenţa în sine, el funcţionează uniform, ca un mecanism; atâta vreme cât sufletul

[57] Goldstein însuşi, care tindea (am văzut în nota precedentă) să raporteze *Greifen* la corp şi *Zeigen* la atitudinea categorială, este obligat să revină asupra acestei „explicaţii". Actul de apucare, spune el, poate „să fie executat la comandă, iar bolnavul *vrea* să apuce. Pentru a o face, el nu are nevoie să aibă conştiinţa punctului din spaţiu spre care îşi lansează mâna, dar are totuşi sentimentul unei orientări în spaţiu..." *(Zeigen und Greifen,* p. 461). Actul de apucare, aşa cum se petrece el la subiectul normal, „cere şi o atitudine categorială şi conştientă" (*ibid.,* p. 465).

este definit prin pura existență pentru sine, el nu cunoaște decât obiectele desfășurate înaintea lui. Deci, deosebirea dintre mișcarea concretă și mișcarea abstractă nu se confundă cu deosebirea dintre corp și conștiință, ea nu aparține aceleiași dimensiuni reflexive și nu își găsește locul decât în dimensiunea comportamentului. Fenomenele patologice modifică sub ochii noștri și altceva decât pura conștiință a obiectului. Prăbușirea conștiinței și eliberarea automatismului – acest diagnostic al psihologiei intelectualiste, ca și acela al unei psihologii empiriste a conținuturilor, ar rata precizarea anomaliei fundamentale.

Aici, ca peste tot, analiza intelectualistă este nu atât falsă, cât abstractă. „Funcția simbolică" sau „funcția de reprezentare" ne susține foarte bine mișcările, dar nu este un ultim termen al analizei, ci se bazează, la rândul său, pe un anumit teren, iar greșeala intelectualismului constă exact în aceea că o face să se bazeze pe sine însăși, o desprinde de materialele în care se realizează și recunoaște în noi, ca originară, o prezență imediată în lume; deoarece, plecând de la această conștiință limpede, de la această intenționalitate care nu comportă nici una dintre extreme, tot ceea ce ne separă de lumea adevărată – greșeala, boala, nebunia și, într-un cuvânt, incarnarea – se reduce la condiția de simplă aparență. Fără îndoială că intelectualismul nu realizează conștiința separat de materialele sale; de exemplu, el se ferește în mod vădit să introducă în spatele cuvântului, acțiunii și percepției o „conștiință simbolică" ce ar fi forma comună și, din punct de vedere numeric, unul dintre materialele lingvistice, perceptive și motorii. Cassirer spune că există „facultate simbolică în general"[58], iar analiza reflexivă nu încearcă să stabilească o „comunitate în ființă" între fenomene patologice care se referă la percepție, limbaj și acțiune, ci o „comunitate de sens"[59]. Tocmai pentru că a depășit pentru totdeauna gândirea cauzală și realismul, psihologia intelectualistă ar fi capabilă să deosebească sensul, sau esența bolii și să recunoască o unitate a conștiinței care nu se constată în planul ființei, ci se atestă singură în planul adevărului. Dar această deosebire dintre comunitatea în ființă și comunitatea în sens, trecerea

[58] Symbolvermögen schlechthin, Cassier, *Philosophie der symbolischen Formen,* III, p. 320.

[59] Gemeinsamkeit im Seim, Gemeinsamkeit im Sinn, *ibid.*

conştientă de la ordinea existenţei la ordinea valorii şi răsturnarea care permite afirmarea sensului şi a valorii ca fiind autonome echivalează, practic, cu o abstracţie, de vreme ce, din punctul de vedere în care ne plasăm în cele din urmă, varietatea fenomenelor devine nesemnificativă şi imposibil de înţeles. Dacă ar fi situată în afara fiinţei, conştiinţa nu s-ar lăsa anticipată de aceasta, varietatea empirică a conştiinţelor – conştiinţa morbidă, conştiinţa primitivă, conştiinţa infantilă, conştiinţa celuilalt – nu poate fi luată în serios, nu există în ea nimic care să fie de înţeles sau de cunoscut. Un singur lucru poate fi înţeles: esenţa pură a conştiinţei. Nici una dintre aceste conştiinţe nu ar rata efectuarea *Cogito*-ului. *În spatele* delirurilor, obsesiilor şi minciunilor sale, nebunul *ştie că* delirează, că este obsedat şi că minte şi, pentru a încheia, el nu este nebun, ci *crede că este nebun*. Totul se sfârşeşte cu bine şi nebunia este doar rea voinţă. Analiza sensului maladiei, dacă ajunge la o funcţie simbolică, identifică toate bolile, reduce la unitate afaziile, apraxiile şi agnoziile[60] şi nu are, poate, nici un mijloc de a le distinge de schizofrenie[61]. Înţelegem atunci de ce medicii şi psihologii refuză invitaţia intelectualismului şi se întorc, în lipsă de ceva mai bun, la încercările de explicare cauzală, care au cel puţin avantajul că iau în considerare specificul fiecărei boli, dându-ne prin aceasta iluzia unei cunoaşteri efective. Patologia modernă demonstrează că nu există niciodată o tulburare riguros electivă, dar arată, de asemenea, că fiecare tulburare este nuanţată după regiunea comportamentului pe care o atacă în principal[62]. Chiar dacă orice afazie, observată de aproape, comportă tulburări gnozice şi praxice, orice apraxie tulburări de limbaj şi de percepţie, orice agnozie tulburări ale limbajului şi ale acţiunii, centrul tulburării se află în zona limbajului, în zona percepţiei şi respectiv în zona acţiunii. Când, în toate cazurile, se pune în cauză funcţia simbolică, structura comună diferitelor tulburări este bine caracterizată, dar aceasta nu trebuie să fie detaşată de materialele în care se reali-

[60] Cf. de exemplu, Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, cap. VI *Pathologie des Symbolbewusztseins*.

[61] De fapt, se imaginează o interpretare intelectualistă a schizofreniei, care ar aduce pulverizarea timpului şi pierderea viitorului la o dezintegrare a atitudinii categoriale.

[62] *La Structure du Comportement*, pp. 91 şi următoarele.

zează de fiecare dată în principiu, dacă nu în mod efectiv. În cele din urmă, anomalia lui Schneider nu este mai întâi metafizică, ci este datorată unei schije de obuz care l-a rănit în regiunea occipitală; deficiențele vizuale sunt masive; am spus deja că ar fi absurd să le explicăm pe toate celelalte prin intermediul celor vizuale, care ar fi cauza lor; dar nu mai puțin absurd ar fi să ne gândim că schija obuzului s-a întâlnit cu conștiința simbolică. În cazul lui Schneider, Spiritul a fost atins prin vedere. Cât timp nu se va găsi modalitatea de a lega originea și esența, sau sensul tulburării, cât timp nu se va defini o *esență concretă*, o *structură* a bolii care exprimă și generalitatea și particularitatea acesteia, iar fenomenologia nu va deveni fenomenologie genetică, întoarcerea ofensivă a gândirii cauzale și a naturalismului vor rămâne justificabile. Deci, problema noastră se precizează. Pentru noi, este vorba să concepem un raport între conținutul lingvistic, perceptiv și motor și forma pe care acestea o primesc, sau funcția simbolică ce le animă, un raport care să nu presupună nici reducerea formei la conținut, nici subsumarea conținutului sub o formă autonomă. Trebuie să înțelegem cum se face că boala lui Schneider revarsă din toate părțile conținuturile particulare – vizuale, tactile și motorii – ale experienței sale și totuși ea nu atacă funcția simbolică decât prin materialele privilegiate ale văzului. Simțurile, și în general corpul propriu, oferă misterul unui ansamblu care, fără a-și pierde particularitatea, fără a fi mai puțin orb, emite, dincolo de el, semnificații capabile să furnizeze armătura pentru o serie întreagă de coduri și de experiențe. Dacă tulburarea lui Schneider privește motricitatea și gândirea, dar și percepția, ea atinge mai ales în gândire puterea de a sesiza ansamblurile simultane, în motricitate puterea de a considera mișcarea și de a o proiecta în exterior. Deci, este vorba, întrucâtva, de distrugerea sau afectarea spațiului mental și a spațiului practic, iar cuvintele indică destul de bine genealogia vizuală a bolii. Tulburarea vizuală nu este cauza celorlalte tulburări și cu atât mai puțin cauza dereglării gândirii. Dar ea nu este nici o simplă consecință a acestora. Conținuturile vizuale nu sunt cauza funcției de proiectare, dar vederea nu este, pentru aceasta, o simplă ocazie ivită Spiritului de a desfășura o putere în sine-însăși necondiționată. Conținuturile vizuale sunt reluate, utilizate, sublimate la nivelul gândirii printr-o putere simbolică ce le depășește, dar această putere se constituie exact pe

baza simțului vizual. Între materie și formă se stabilește un raport pe care fenomenologia îl numește un raport de *Fundierung:* funcția simbolică se bazează pe vedere ca pe un sol, nu pentru că vederea ar fi cauza ei, ci pentru că ea este darul naturii, pe care Spiritul trebuia să-l utilizeze dincolo de orice speranță, căruia trebuia să-i dea un sens cu totul nou și de care avea totuși nevoie nu numai pentru a se încarna, dar chiar și pentru a exista. Forma își integrează conținutul în punctul în care el apare, pentru a sfârși ca un simplu nod al ei înseși, iar pregătirile istorice ale gândirii ca pe o șiretenie a Rațiunii deghizată în natură. Dar, reciproc, până la sublimarea sa intelectuală, conținutul rămâne ca o contingență radicală, ca primă stabilire sau fundamentare[63] a cunoașterii și a acțiunii, ca primă sesizare a ființei sau a valorii, a cărei bogăție concretă nu va fi niciodată epuizată de cunoaștere și acțiune, a cărei metodă spontană acestea o vor reînnoi peste tot. Trebuie să restituim exact această dialectică a formei și a conținutului, sau, mai degrabă, cum „acțiunea reciprocă" nu este încă decât un compromis cu gândirea cauzală și formula unei contradicții, trebuie să descriem mediul în care această contradicție poate fi concepută, adică existența, reluarea perpetuă a faptului și a întâmplării dintr-un motiv care nu există înaintea lui, nici fără el[64].

Dacă vrem să ne dăm seama ce subîntinde „funcția simbolică" însăși, trebuie să înțelegem mai întâi că inteligența însăși nu se însoțește cu intelectualismul. În cazul Schneider gândirea nu este compromisă pentru că el ar fi incapabil să observe datele concrete

---

[63] Traducem cuvântul preferat la lui Husserl: *Stiftung.*

[64] Vezi mai jos, partea a 3-a. E. Cassirer își propune, evident, un scop analog atunci când îi reproșează lui Kant că aproape tot timpul a analizat doar „sublimarea intelectuală a experienței" *(Philosophie der Symbolischen Formen,* vol. III, p. 14), atunci când încearcă să exprime, prin noțiunea de pregnanță simbolică, simultaneitatea absolută a materiei și a formei, sau când își atribuie afirmația lui Hegel că spiritul poartă și păstrează trecutul său în profunzimea prezentă. Dar raporturile dintre diferitele forme simbolice rămân ambigue. Ne întrebăm în continuare dacă funcția de *Darstellung* este un moment în întoarcerea la sine a unei conștiințe eterne, umbra funcției de *Bedeutung* sau, din contră, funcția de *Bedeuntung* este o amplificare imprevizibilă a primului „val" constitutiv. Când Cassirer reia formula kantiană conform căreia conștiința nu ar putea să analizeze decât ceea ce a sintetizat, el revine, evident, la intelectualism, în ciuda analizelor fenomenologice și chiar existențiale pe care cartea sa le conține și de care ne vom servi încă.

ca exemplare ale unui *eidos* unic, sau să le subsumeze unei categorii, ci, din contră, pentru că nu poate să le lege decât printr-o subsumare explicită. De exemplu, remarcăm că bolnavul nu înțelege analogii simple ca: „blana este pentru pisică ceea ce este penajul pentru pasăre", sau „lumina este pentru lampă ceea ce căldura este pentru sobă", sau „ochiul este pentru lumină și culoare ceea ce urechea este pentru sunete". Tot astfel, el nu înțelege în sensul lor metaforic termeni obișnuiți ca „piciorul scaunului", deși știe prea bine ce parte a obiectului desemnează aceste cuvinte. Se întâmplă ca subiecți normali cu același grad de cultură să nu știe să *explice* mai bine analogia, dar din motive inverse. Pentru subiectul normal, este mai ușor să înțeleagă o analogie decât să o analizeze, iar bolnavul, din contră, nu reușește să o înțeleagă decât când a explicitat-o printr-o analiză conceptuală. „El caută (...) un caracter material comun din care să poată ca dintr-un termen intermediar, să tragă concluzia identității celor două raporturi"[65]. De exemplu, el se gândește la analogia între ochi și ureche și nu o înțelege, este clar acest lucru, decât în momentul în care poate să spună: „ochiul și urechea sunt și unul și altul organe de simț, deci trebuie să producă ceva asemănător". Dacă am descrie analogia ca apercepție a doi termeni dați sub un concept care-i coordonează, am da ca normal un procedeu care este patologic și care prezintă meandrele pe care bolnavul trebuie să le facă pentru a compensa înțelegerea normală a analogiei. „Libertatea în alegerea unui *tertium comparationis* la bolnav este întru totul opusă determinării intuitive a imaginii la omul normal: acesta din urmă observă o identitate specifică în structurile conceptuale, demersurile vii ale gândirii sunt pentru el simetrice și își corespund . Așa „prinde" el esențialul analogiei și ne putem întreba întotdeauna dacă un subiect nu rămâne capabil să înțeleagă, chiar când această înțelegere nu este adecvat exprimată prin formularea și explicitarea pe care el le furnizează".[66] Gândirea vie nu constă deci în subsumarea într-o categorie. Categoria impune termenilor pe care îi reunește o semnificație care le este exterioară. Sprijinindu-se pe limbajul constituit și pe raporturile de sens pe care acesta le conține, Schneider

[65] Benary, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einen Fall von Seelenblindheit*, p. 262.

[66] *Id., ibid.*, p. 263.

reuşeşte să facă legătura dintre ochi şi ureche ca „organe de simţ". În gândirea normală ochiul şi urechea sunt percepute dintr-o dată după analogia funcţiei lor şi raportul acestora nu poate să fie fixat într-un „caracter comun" şi înregistrat în limbaj decât datorită faptului că el a fost mai întâi observat în stare incipientă în specificul vederii şi auzului. Fără îndoială, se va putea răspunde că expunerea noastră critică nu vizează decât un intelectualism sumar, care ar asimila gândirea unei activităţi pur şi simplu logice şi că analiza reflexivă se întoarce tocmai până la fundamentul predicaţiei, regăseşte în spatele judecăţii de inerenţă judecata de relaţie, în spatele subsumării, ca operaţie mecanică şi formală, actul categorial prin care gândirea învesteşte subiectul cu sens care se exprimă în predicat. Astfel, critica funcţiei categoriale nu ar avea ca rezultat decât să dezvăluie, în spatele folosirii empirice a categoriei, o folosire transcendentă fără de care, într-adevăr, prima nu ar fi înţeleasă. Totuşi, deosebirea dintre uzajul empiric şi uzajul transcendental mai degrabă maschează dificultatea, în loc să o rezolve. Filosofia critică dublează operaţiile empirice ale gândirii cu o activitate transcendentală care este însărcinată să realizeze toate sintezele, a căror monedă este dată de gândirea empirică. Dar când gândesc un lucru ca prezent, garanţia unei sinteze atemporale nu este suficientă, şi nici măcar necesară pentru a-mi fundamenta gândirea. Sinteza trebuie efectuată acum, în prezentul viu; dacă nu, gândirea şi-ar pierde premisele transcendentale. Deci, nu se poate spune că atunci când gândesc mă repun în subiectul etern în care n-am încetat niciodată, să fiu, deoarece adevăratul subiect al gândirii este cel care efectuează conversia şi reluarea actuală, cel care comunică viaţă fantomei atemporale. Trebuie deci să înţelegem modul în care gândirea temporală se închide asupra ei înseşi şi realizează propria sinteză. Dacă subiectul normal înţelege dintr-o dată că raportul ochiului cu văzul este acelaşi cu raportul urechii cu auzul, aceasta se datorează faptului că ochiul şi urechea îi sunt date dintr-o dată ca mijloace de acces la aceeaşi *lume,* el are evidenţa ante-predicativă a unei lumi unice, astfel încât echivalenţa „organelor de simţ" şi analogia lor se citeşte în lucruri şi poate fi trăită înainte de a fi citită. Subiectul kantian presupune o lume, dar, pentru a putea afirma un adevăr, subiectul efectiv trebuie să aibă mai întâi o lume, sau să fie în lume, adică să poarte în jurul său un sistem de semnificaţii ale căror corespondenţe, relaţii, par-

ticipări să nu aibă nevoie să fie explicitate pentru a fi utilizate. Când mă deplasez în casă, știu de la început și fără să formulez aceasta că a merge spre baie înseamnă a trece prin apropierea dormitorului, că a privi pe fereastră înseamnă a avea șemineul în stânga și în această lume mică fiecare gest, fiecare percepție se situează imediat în raport cu o mie de coordonate virtuale. Când discut cu un prieten pe care îl cunosc bine, fiecare dintre cuvintele noastre închide, în afara sensului comun, o multitudine de referințe la dimensiunile principale ale caracterului său, sau al meu, fără a fi nevoie să amintim conversațiile precedente. Aceste lumi dobândite, care dau experienței mele sensul său secundar, sunt ele însele decupate într-o lume primordială, care fondează sensul primar al experienței. Tot astfel există o „lume de gânduri", adică o sedimentare a operațiilor noastre mentale, care ne permite să ne bazăm pe conceptele și pe judecățile noastre dobândite ca pe niște lucruri care sunt prezente și se dau în mod global, fără ca noi să avem nevoie, în fiecare moment, să refacem sinteza lor. Așa poate exista pentru noi un fel de panoramă mentală, cu regiuni bătătorite și regiuni confuze, o fizionomie a întrebărilor și a situațiilor intelectuale de tipul căutării, descoperirii, certitudinii. Dar cuvântul „sedimentare" nu trebuie să ne înșele: această cunoaștere concentrată nu este o masă inertă pe fundalul conștiinței noastre. Apartamentul meu nu este pentru mine o serie de imagini strâns asociate, el nu rămâne în jurul meu ca un domeniu familiar decât dacă am încă „în mâini", sau „în picioare" distanțele și direcțiile principale, decât dacă din corpul meu pleacă spre el o multitudine de fire intenționale. La fel, gândurile dobândite nu sunt date o dată pentru totdeauna, ci se hrănesc din gândirea mea prezentă, ele îmi oferă un sens pe care li-l restitui. De fapt, achizițiile disponibile exprimă în fiecare moment energia conștiinței noastre prezente. Ele se estompează uneori, ca în cazul oboselii, și atunci „lumea" mea de gânduri sărăcește și se reduce chiar la una sau două idei obsedante; uneori, din contră, sunt prezent cu toate gândurile mele și fiecare cuvânt spus în fața mea face să încolțească întrebări și idei, regrupează și reorganizează panorama mentală și se oferă cu o fizionomie precisă. Astfel, achizițiile nu sunt cu adevărat achiziții decât în măsura în care ele sunt reluate într-o nouă mișcare a gândirii, iar o gândire nu este situată decât dacă asumă ea însăși propria situație. Esența conștiinței este de a-și da una sau două

lumi, adică de a face să existe *în fața* ei propriile gânduri, ca niște lucruri, și ea își dovedește, în mod indivizibil, vigoarea, desemnându-și aceste peisaje și părăsindu-le. Structura *lume,* cu dublul său moment de sedimentare și de spontaneitate, este în centrul conștiinței și vom putea înțelege și tulburările intelectuale și tulburările perceptive și pe cele motorii ale lui Schneider ca un fel de nivelare a „lumii", fără să le reducem unele la altele.

Analiza clasică a percepției[67] deosebește în aceasta datele sensibile și semnificația pe care ele o primesc de la un act de înțelegere. Anomaliile percepției ar fi, din acest punct de vedere, deficiențe senzoriale sau tulburări *gnostice.* Cazul lui Schneider ne-a arătat, dimpotrivă, deficiențe care afectează joncțiunea dintre sensibilitate și semnificație, care dau la iveală condiționarea existențială a celor două. Dacă prezentăm bolnavului un stilou, astfel încât agrafa să nu fie vizibilă, fazele recunoașterii sunt următoarele: „Este negru, albastru deschis, spune bolnavul. Există o pată albă, este alungit. Are forma unui baston. Poate fi un instrument oarecare. Strălucește. Are o sclipire. Poate fi o sticlă colorată". În acel moment stiloul este apropiat și agrafa întoarsă spre bolnav. El continuă: „Trebuie că este un creion sau un toc. (Atinge buzunarul vestonului său.) Se pune acolo, pentru a nota ceva."[68] Se observă că limbajul intervine în fiecare etapă a recunoașterii, oferind semnificații posibile pentru ceea ce este văzut efectiv, iar recunoașterea progresează, urmând conexiunile limbajului, de la „alungit" la „în formă de baston", de la „baston" la „instrument", apoi la „instrument pentru a nota ceva" și în final la „stilou". Datele sensibile se mărginesc să sugereze aceste semnificații, așa cum un fapt sugerează fizicianului o ipoteză; bolnavul, ca și savantul, verifică prin intermediul a ceva și precizează ipoteza prin redecuparea faptelor, se așterne, orb, la drum și se îndreaptă spre acea ipoteză care le coordonează pe toate. Acest procedeu pune în evidență, în mod contrastiv, metoda spontană a percepției normale, această viață a

[67] Păstrăm pentru a doua parte un studiu mai amănunțit al percepției și nu spunem aici decât ceea ce este necesar pentru a lămuri anomalia fundamentală și anomalia motorie la Schneider. Anticipările și reluările sunt inevitabile dacă, așa cum încercăm să arătăm, percepția și experiența corpului propriu se implică una pe alta.

[68] Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache,* p. 49.

semnificațiilor care face ca esența concretă a obiectelor să fie pe dată lizibilă și nu lasă „proprietățile sensibile" însele să apară decât prin ea. Această familiaritate, această comunicare cu obiectul se întrerupe aici. La omul normal, obiectul este „vorbitor" și semnificativ, aranjarea culorilor „vrea să spună" de la început ceva; la bolnav, semnificația trebuie adusă din altă parte, printr-un veritabil act de interpretare. Reciproc, la omul normal, intențiile subiectului se reflectă imediat în câmpul perceptiv, îl polarizează sau îl marchează cu monograma lor, fac să se nască acolo, fără efort, o undă de semnificație. În cazul bolnavului, câmpul perceptiv își pierde plasticitatea. Dacă i se cere să construiască un pătrat din patru triunghiuri identice cu un triunghi dat, el răspunde că este imposibil, că nu se pot construi decât două pătrate cu patru triunghiuri. Insistăm, făcându-l să observe că un pătrat are două diagonale și poate fi întotdeauna împărțit în patru triunghiuri. Bolnavul răspunde: „Da, dar aceasta este din cauză că părțile se adaptează, în mod necesar, una la alta. Când împărțim un pătrat în patru, dacă îl apropiem cum trebuie, părțile sunt obligate să alcătuiască un pătrat."[69] El știe deci ce este un pătrat, sau un triunghi; raportul dintre cele două semnificații nu îi scapă, cel puțin după explicațiile medicului, și înțelege că fiecare pătrat poate fi împărțit în triunghiuri; dar el nu trage concluzia că orice triunghi (dreptunghic isoscel) poate servi la construirea unui pătrat cu suprafață cvadruplă, deoarece construirea pătratului cere ca triunghiurile să fie altfel asamblate și datele sensibile devin ilustrarea unui sens imaginar. Întreagă, lumea nu-i mai sugerează nici o semnificație și, reciproc, semnificațiile pe care și le propune nu se mai încarnează într-o lume dată. Într-un cuvânt, vom spune că lumea nu mai are *fizionomie*[70] pentru el. Aceasta ne face să înțelegem particularitățile desenului la bolnav. Schneider nu desenează niciodată *după* model *(nachzeichnen)*, percepția nu se prelungește direct în mișcare. El pipăie obiectul cu mâna stângă, recunoaște anumite particularități (un unghi, o dreaptă), și formulează descoperirea iar în final tra-

[69] Benary, opera citată, p. 255.

[70] Schneider poate să audă citindu-se, sau să citească el însuși o scrisoare pe care a scris-o, fără să o recunoască. El declară chiar că, dacă nu ar exista semnătura, nu ar ști de cine este scrisă scrisoarea (Hochheimer, opera citată, p. 12).

seazã, fără model, o figură corespunzătoare formulei verbale[71]. Traducerea a ceea ce este perceput în mişcare trece prin semnificaţiile speciale ale limbajului, în vreme ce subiectul normal pătrunde în obiect prin percepţie, asimilează structura acestuia şi obiectul îi reglează mişcările în mod direct prin intermediul corpului.[72] Dialogul subiectului cu obiectul, reluarea de către subiect a sensului împrăştiat în obiect şi de către obiect a intenţiilor subiectului reprezintă de fapt percepţia fizionomică. Ea dispune în jurul subiectului o lume care-i vorbeşte de el însuşi şi instalează în ea propriile gânduri. Dacă la Schneider această funcţie este compromisă, putem prevedea că percepţia evenimentelor umane şi percepţia altuia vor prezenta, în mod clar, deficienţe, deoarece ele presupun aceeaşi reluare a exteriorului în interior şi a interiorului prin exterior. Într-adevăr, dacă povestim bolnavului ceva, observăm că, în loc să reţină istoria ca pe un ansamblu melodic, cu timpii săi accentuaţi sau neaccentuaţi, cu ritmul şi cursul său specific, el nu o reţine decât ca pe o serie de fapte care trebuie notate unul câte unul. Astfel, el nu o înţelege decât dacă se fac pauze în povestire, pauze pe care le foloseşte pentru a rezuma într-o frază esenţialul din ceea ce tocmai i s-a relatat. Când povesteşte la rândul său, nu o face niciodată *după* expunerea care i-a fost prezentată *(nacherzählen):* el nu accentuează nimic, nu înţelege avansarea poveştii decât pe măsură ce o spune şi expunerea este reconstituită parte cu parte[73]. În cazul subiectului normal, există o esenţă a povestirii, care se desprinde pe măsură ce expunerea înaintează, fără vreo analiză specială, care apoi ghidează reproducerea povestirii. Aceasta din urmă este pentru el un anumit eveniment uman, recognoscibil după stil, iar subiectul „înţelege" pentru că are puterea de a trăi, dincolo de experienţa imediată, evenimentele indicate de povestire. În general vorbind, nimic nu este prezent pentru bolnav, în afara datelor imediate. Din moment ce nu are dovada imediată a gândirii

[71] Benary, opera citată, p. 256.

[72] Cézanne obţinea, după ore întregi de meditaţie, această luare în stăpânire a „motivului" în sensul său întreg. „Încolţim", spunea el. După care, dintr-o dată: „Totul cădea vertical". J. Gasquet, *Cézanne,* a II-a parte, *Le Motif* pp. 81-83.

[73] Benary, opera citată, p. 279.

celuilalt, aceasta nu-i va fi niciodată prezentă[74]. Pentru el, cuvintele altuia sunt semne pe care trebuie să le descifreze unul câte unul, în loc să fie, ca la subiectul normal, învelișul transparent al unui sens *în* care el ar putea trăi. Ca și evenimentele, cuvintele sunt pentru bolnav doar ocazia unei interpretări metodice și nu motivele unei reluări, sau ale unei proiecții. Celălalt nu îi „spune" nimic, întocmai ca un obiect, iar fantomele care i se oferă sunt lipsite nu de această semnificație intelectuală care se obține din analiză, ci de semnificația primordială obținută prin coexistență.

Tulburările propriu-zis intelectuale – cele ale judecății și ale semnificației – nu vor putea fi considerate ca deficiențe ultime și vor trebui plasate, la rândul lor, în același context existențial. Să luăm, de exemplu, „cecitatea în cazul numerelor"[75]. S-a putut demonstra că bolnavul, capabil să numere, să adune, să scadă, să înmulțească și să împartă obiecte aflate în fața lui, nu poate totuși să conceapă numărul și toate rezultatele sunt obținute prin rețete rituale, care nu au în interiorul ființei sale nici un raport de sens. El știe pe de rost seria numerelor și o recită mental, marcând pe degete obiectele pe care le numără, le scade, le înmulțește sau le împarte, „numărul nu mai aparține pentru el unei serii de numere, nu are nici o semnificație ca mărime fixă, ca grup, ca măsură determinată"[76]. Dintre două numere, pentru el este mai mare acela care vine „după" în seria de numere. Când i se propune să calculeze 5 + 4 – 4, execută operația în doi timpi, fără a „remarca ceva special". El este de acord doar că numărul cinci „rămâne", cu condiția să-i atragem atenția asupra acestui lucru. Bolnavul nu înțelege că „dublul jumătății" unui număr dat este numărul însuși[77]. Vom spune deci că a pierdut numărul, în calitate de categorie sau de schemă? Dar, atunci când parcurge cu privirea obiectele de

[74] El nu reține decât tema generală și decizia luată la sfârșitul unei conversații importante pentru el, dar nu și cuvintele interlocutorului: „Știu ce am spus într-o conversație în funcție de motivele pe care le aveam să o spun; este mai dificil pentru cuvintele celuilalt, deoarece nu am nici un mijloc *(Anhaltspunkt)* pentru a-mi aminti". (Benary, op. cit., p. 214). De altfel, vedem că bolnavul reconstituie și deduce propria atitudine conversațională și este incapabil să „reia" direct propriile sale gânduri.

[75] Benary, opera citată, p. 224.

[76] *Id., ibid.*, p. 223.

[77] *Id., ibid.*, p. 240.

numărat, „marcându-le" pe degete pe fiecare, chiar dacă i se întâmplă adesea să confunde obiectele deja numărate cu celelalte, chiar dacă sinteza este neclară, este limpede că el are noţiunea unei operaţii sintetice, care este exact numărarea. Reciproc, la subiectul normal, seria numerelor ca melodie cinetică, aproape lipsită de sens numeric autentic, se substituie din ce în ce mai des conceptului de număr. Numărul nu este niciodată un concept pur, a cărui absenţă ne-ar permite să definim starea mentală a lui Schneider, ci o structură de conştiinţă care comportă extremele. Adevăratul act de numărare cere de la subiect ca operaţiile pe care le face, pe măsură ce ele se desfăşoară şi nu mai ocupă un loc central în conştiinţa sa, să continue să fie prezente pentru el şi să constituie, pentru operaţiile ulterioare, un *teren* pe care ele să se stabilească. Conştiinţa păstrează în spatele ei sintezele efectuate, ele sunt încă disponibile, ar putea fi reactivate şi astfel sunt reluate şi depăşite în actul întreg de numărare. Ceea ce se înţelege prin număr pur sau număr autentic nu este decât o promovare, sau o extensie prin recurenţă a mişcării care constituie orice percepţie. La Schneider, concepţia numărului este atinsă în măsura în care ea presupune, eminamente, puterea de a desfăşura un trecut pentru a merge spre un viitor. Mult mai mult decât inteligenţa însăşi, această bază a inteligenţei este afectată; aşa cum s-a observat[78], inteligenţa generală a lui Schneider este intactă: răspunsurile sale sunt lente, ele nu sunt niciodată lipsite de sens, ci sunt ale unui om matur care gândeşte şi se interesează de experienţele medicului. Trebuie să recunoaştem dedesuptul inteligenţei ca funcţie anonimă sau ca operaţie categorială, un nucleu personal, care este fiinţa bolnavului, puterea sa de a exista. Boala este localizată la acest nivel. Schneider ar vrea să-şi mai construiască păreri politice sau religioase, dar ştie că ar încerca zadarnic. „Acum, el trebuie să se mulţumească cu credinţe brute, fără a le putea exprima"[79]. El nu cântă şi nu fluieră niciodată din proprie iniţiativă[80]. Mai departe vom vedea că nu are niciodată iniţiativă sexuală. Nu iese niciodată să se plimbe, ci să fugă, şi nu recunoaşte niciodată, în trecere, casa

[78] *Id., ibid.*, p. 284.
[79] Benary, opera citată, p. 213.
[80] Hochhmeier, opera citată, p. 37.

profesorului Goldstein, „deoarece nu a ieşit cu intenţia de a merge acolo"[81]. Cum are nevoie de mişcări pregătitoare care să-i ofere propriul corp „închegat" înainte de a executa mişcări dinainte trasate într-o situaţie obişnuită, tot astfel, o conversaţie cu altul nu este pentru el o situaţie de la sine semnificativă, care ar cere răspunsuri neprevăzute; el nu poate vorbi decât după un plan dinainte stabilit. „Nu se poate lăsa în seama inspiraţiei de moment pentru a-şi găsi gândurile necesare în faţa unei situaţii complexe în conversaţie, fie că este vorba de puncte de vedere noi sau vechi"[82]. În tot comportamentul său sunt o meticulozitate şi o seriozitate care se datorează faptului că este incapabil să se joace. A te juca înseamnă a te pune pentru un moment într-o situaţie imaginară, a găsi plăcere în „schimbarea mediului". Bolnavul, din contră, nu poate intra într-o situaţie fictivă, fără să o convertească într-una reală: el nu deosebeşte o ghicitoare de o problemă[83]. „Pentru el, situaţia posibilă în fiecare moment este atât de îngustă încât, dacă nu au ceva în comun pentru el, două sectoare ale mediului nu pot deveni situaţie în acelaşi timp"[84]. Dacă îi vorbim, nu aude sunetul conversaţiei din camera vecină; dacă îi punem o mâncare pe masă, nu se întreabă niciodată de unde vine ea. El declară că nu vede decât în direcţia în care privim, doar obiectele pe care le fixăm[85]. Viitorul şi trecutul sunt pentru el doar nişte prelungiri „zbârcite" ale prezentului. Şi-a pierdut „puterea de a privi în funcţie de vectorul temporal"[86]. El nu-şi poate examina trecutul, regăsindu-l fără greş mergând de la tot la părţi, ci îl reconstituie plecând de la un fragment care şi-a păstrat sensul şi îi serveşte drept punct de sprijin[87]. Deoarece se plânge că nu suportă clima, este întrebat dacă iarna se simte mai bine. El răspunde: „Nu pot să o spun acum. Nu pot spune nimic pentru moment"[88]. Astfel, toate tul-

[81] *Id., ibid.*, p. 56.

[82] Benary, opera citată, p. 213.

[83] Tot astfel, nu există pentru el echivocuri sau jocuri de cuvinte, pentru că aceste cuvinte nu au decât un singur sens o dată, iar actualitatea este lipsită de orizontul posibilităţilor. Benary, opera citată, p. 283.

[84] Hochhmeier, opera citată, p. 32.

[85] *Id., ibid.*, pp. 32-33.

[86] Unseres Hineinsehen in den Zeitvektor. *Id., ibid.*

[87] Benary, opera citată, p. 213.

[88] Hochhmeier, opera citată, p. 33.

burările lui Schneider se reduc la unitate, dar nu la unitatea abstractă a „funcției de reprezentare"; el este legat de actualitate, este „lipsit de libertate"[89], de acea libertate concretă care constă în puterea generală de a te pune într-o situație. Dedesubtul inteligenței și al percepției descoperim o funcție fundamentală, un „vector care se deplasează în toate sensurile ca un proiector, prin care ne putem orienta spre ce dorim, în noi sau în afara noastră și datorită căruia putem avea un comportament față de obiectul respectiv"[90]. Comparația cu proiectorul nu este bună, deoarece ea subînțelege obiecte date, pe care-și plimbă lumina, în timp ce funcția centrală despre care vorbim, înainte de a ne face să vedem sau să cunoaștem obiectele, le face să existe în secret pentru noi. Mai degrabă am spune, împrumutând un termen din alte lucrări[91], că viața conștiinței – viață cunoscătoare, viață a dorinței sau viață perceptivă – este susținută de un „arc intențional" care proiectează în jurul nostru trecutul și viitorul, mediul nostru uman, situația noastră fizică, ideologică sau morală sau, mai degrabă, face ca noi să fim situați sub toate aceste raporturi. Unitatea simțurilor, a simțurilor și a inteligenței, a sensibilității și a motricității este asigurată tocmai de acest arc intențional. În cazul bolii, arcul se „destinde".

Deci, studiul unui caz patologic ne-a permis să observăm un nou mod de analiză – cea existențială – care depășește alternativele clasice ale empirismului și ale intelectualismului, ale explicației și ale reflecției. Dacă am considera conștiința ca o însumare de fapte fizice, fiecare tulburare ar trebui să fie electivă. Dacă am considera-o ca o „funcție de reprezentare", o pură putere de a semnifica, ea ar putea să existe sau să nu existe (și o dată cu ea toate lucrurile), dar nu ar putea înceta să existe după ce *o dată* a existat, nici nu ar putea să se altereze, adică să se îmbolnăvească. Dacă, în fine, ea este o activitate de proiectare care depune obiectele în jurul ei ca urme ale propriilor sale acte, dar se sprijină în același timp pe ele pentru a trece la alte acte spontane, înțelegem de ce orice deficiență a „conținuturilor" se răsfrânge în ansamblul experienței și provoacă dezintegrarea acesteia, de ce orice slăbi-

[89] *Id., ibid.*, p. 32.

[90] *Id., ibid.*, p. 69.

[91] Cf. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, p. 250.

ciune patologică afectează întreaga conștiință – înțelegem că, totuși, boala atinge de fiecare dată o anume „latură" a conștiinței, că în fiecare caz predomină anumite simptome în tabloul clinic al bolii și, în fine, că această conștiință este vulnerabilă și poate primi boala în ea. Atacând „sfera vizuală", boala nu se va mărgini să distrugă anumite conținuturi ale conștiinței, „reprezentările vizuale" sau văzul în sensul propriu; ea atinge vederea în sens figurativ, vederea pentru care simțul văzului nu este decât modelul sau emblema, și anume puterea de a „domina" *(überschauen)* multiplicitățile simultane[92], un anumit mod de a considera obiectul sau de a avea conștiință. Dar, cum acest fel de conștiință nu este, totuși, decât sublimarea vederii sensibile, schematizându-se în fiecare clipă în dimensiunile câmpului vizual, cărora le dă, este adevărat, un plus de sens, înțelegem că această funcție generală are rădăcinile sale psihologice. Conștiința desfășoară în mod liber datele vizuale dincolo de sensul lor propriu, le folosește pentru a-și exprima actele de spontaneitate, așa cum ne-o demonstrează evoluția semantică ce încarcă termenii de intuiție, de evidență sau de lumină naturală cu un sens din ce în ce mai bogat. Dar, reciproc, nici unul dintre termenii pomeniți nu se poate înțelege, în sensul final pe care istoria l-a dat acestora, fără a face referință la structurile percepției vizuale. Astfel încât nu putem spune că un om vede pentru că este Spirit, nici nu este Spirit pentru că vede: a vedea cum vede un om și a fi Spirit sunt sinonime. În măsura în care conștiința este conștiință a ceva doar dacă își lasă urma să se târască în spatele ei și dacă, pentru a gândi un obiect, trebuie să se sprijine pe o „lume de gânduri", construită precedent, există întotdeauna o depersonalizare în inima conștiinței; se dă astfel principiul unei intervenții străine: conștiința poate fi bolnavă, lumea gândurilor sale se poate prăbuși bucată cu bucată, – sau, mai degrabă, de vreme ce „conținuturile" disociate de boală nu figurau în conștiință ca părți separate și nu erau decât sprijin pentru semnificațiile care le depășeau, vedem cum conștiința încearcă să-și mențină suprastructurile, deși fundamentul lor s-a prăbușit. Ea mimează operațiile obișnuite, dar nu mai poate obține realizarea lor intuitivă, nici masca deficitul special care le privează de

[92] Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 91 și următoarele.

sensul întreg. Faptul că boala psihică, la rândul ei, este legată de un accident corporal se înțelege, în principiu, în același fel; conștiința se proiectează într-o lume fizică și are un corp, tot așa cum ea se proiectează într-o lume culturală și are obiceiuri, pentru că ea nu poate să fie conștiință decât dacă manevrează semnificațiile date în trecutul absolut al naturii sau în trecutul său personal, și pentru că orice formă trăită tinde spre o anume generalitate, fie cea a obișnuinței, fie cea a „funcțiilor noastre corporale".

Aceste lămuriri ne permit în cele din urmă să înțelegem, fără echivoc, motricitatea ca intenționalitate originară. Originea, conștiinței nu este un „eu cred că", ci un „eu pot"[93]. Nici tulburarea vizuală, nici tulburarea motorie a lui Schneider nu pot fi reduse la o deficiență a funcției generale de reprezentare. Vederea și mișcarea sunt moduri specifice de a ne raporta la obiecte și, dacă de-a lungul tuturor acestor experiențe se exprimă vreo funcție unică, este vorba despre mișcarea de existență, care nu elimină diversitatea radicală a conținuturilor, deoarece nu asigură legătura lor punându-le sub stăpânirea unui „eu gândesc", ci orientându-se spre unitatea intersenzorială a unei „lumi". Mișcarea nu este gândul unei mișcări, iar spațiul corporal nu este spațiul gândit sau reprezentat. „Fiecare mișcare voluntară are loc într-un mediu, pe un fond care este determinat de mișcarea însăși (...) Ne executăm mișcările într-un spațiu care nu este „gol", fără nici o relație cu ele, ci se află, din contră, într-un raport foarte clar cu ele: de fapt, mișcare și fond nu sunt decât momentele, separate în mod artificial, ale unui tot unic"[94]. În gestul mâinii care se ridică spre un obiect este închisă o referință la obiectul, nu ca reprezentare, ci în calitate de lucru precis spre care ne proiectăm, lângă care suntem prin anticipare, pe care-l bântuim[95]. Conștiința este ființa orientată spre

[93] Termenul este des folosit în manuscrisele inedite ale lui Husserl.

[94] Goldstein, *Über die Abhängigzkeit*, p. 163.

[95] Nu este ușor să arăți intenționalitatea motrice pură; ea se ascunde în spatele lumii obiective la constituirea căreia contribuie. Istoria apraxiei ar demonstra faptul că descrierea praxis-ului este aproape întotdeauna contaminată și, în fine, imposibil de făcut din cauza noțiunii de reprezentare. Liepmann *(Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken)* deosebește riguros apraxia de tulburările agnozice ale comportamentului, în care obiectul nu este recunoscut, iar comportamentul este conform reprezentării obiectului, și, în general, de tulburările care privesc „pregătirea identică a acțiunii,) uitarea scopului, confuzie

lucru prin intermediul corpului. O mișcare este învățată atunci când corpul a înțeles-o, adică atunci când a integrat-o „lumii" sale și a-ți mișca propriul corp înseamnă a viza, prin el, obiectele, a-l

---

a două scopuri, executare prematură, modificare a scopului printr-o percepție intercurentă) (opera citată, pp. 20-31). La subiectul lui Lieppmann („Consilierul de Stat") procesul ideatic este normal, deoarece subiectul poate executa cu mâna stângă tot ceea ce mânii drepte îi este interzis. Pe de altă parte, mâna nu este paralizată. „Cazul Consilierului de Stat arată că, între procesele psihice așa-zis superioare și inervarea motrice mai există loc și pentru o altă deficiență, care face proiectul *(Entwurf)* de acțiune imposibil de aplicat motricității unui membru anume (...). Orice aparat senzorio-motor al unui membru este astfel dezinserat *(exartikuliert)* din procesul fiziologic total" (*Ibid,* pp. 40–41). Deci, orice formulă a mișcării se oferă, normal, ca reprezentare pentru noi și în același timp se oferă corpului ca posibilitate practică determinată. Bolnavul a păstrat formula mișcării ca reprezentare, dar ea nu mai are sens pentru mâna sa dreaptă, sau mâna sa dreaptă nu mai are sferă de acțiune. El a păstrat tot ce este comunicabil într-o acțiune, tot ceea ce acțiunea are obiectiv și perceptibil pentru celălalt. Îi lipsește capacitatea de a-și conduce mâna dreaptă după un plan schițat, ceva ce nu poate fi exprimabil și nu poate fi obiect pentru o conștiință străină, este o putere, nu o tehnică" (*ein Können, kein Kennen." ibid,* p. 47). Dar când Lieppmann vrea să-și precizeze analiza, revine la perspectiva clasică și descompune mișcarea într-o *reprezentare* („formula mișcării" care îmi dă o dată cu scopul principal și scopurile intermediare) și un sistem de *automatisme* (care fac să corespundă fiecărui scop intermediar inervații convenabile) (*ibid.,* p. 59). „Puterea" despre care era vorba mai sus devine o „proprietate a substanței nervoase" (*ibid,* p. 47). El revine la alternativa conștiinței și a corpului, pe care am crezut-o depășită cu noțiunea de *Bewegungsentwurf* sau proiect motor. Dacă este vorba de o mișcare simplă, reprezentarea scopului ultim și a scopurilor intermediare se convertește în mișcare pentru că declanșează automatisme dobândite o dată pentru totdeauna (55), dacă este vorba despre o mișcare complexă, ea reclamă „amintirea chinestezică a mișcărilor componente: așa cum mișcarea se compune din acte parțiale, proiectul mișcării se compune din reprezentarea părților sale sau a scopurilor intermediare: am numit această reprezentare formula mișcării" (p. 57). Praxis-ul este împărțit între reprezentări și automatisme: cazul Consilierului de Stat devine neinteligibil, deoarece ar trebui să raportăm anomaliile fie la pregătirea ideatică a mișcării, fie la vreo deficiență a automatismelor, ceea ce Lieppmann excludea la început, iar apraxia motrice se reduce fie la o apraxie ideatică, adică o formă de agnozie, fie la paralizie. Apraxia nu va putea fi înțeleasă, observațiile lui Lieppmann nu vor fi juste decât dacă mișcarea de făcut poate fi anticipată – și nu printr-o reprezentare –, iar aceasta înseamnă că definim conștiința nu ca poziție explicită a obiectelor sale, ci, mai general, ca referință la un obiect practic sau teoretic, ca ființă în lume, dacă și corpul este definit nu ca un obiect printre celelalte, ci ca vehicul al ființei în lume. Atâta vreme cât definim conștiința ca reprezentare, singura operație posibilă pentru ea este de a

lăsa să răspundă solicitării acestora, exercitată asupra lui în lipsa oricărei reprezentări. Deci, motricitatea nu este un fel de servitoare a conştiinţei, care transportă corpul într-un punct din spaţiu pe care mai întâi nu l-am reprezentat. Pentru a putea să ne mişcăm corpul spre un obiect, acesta trebuie să existe mai întâi pentru corp, deci corpul nostru nu trebuie să aparţină regiunii „în sine"-lui. Pentru braţul celui bolnav de apraxie, obiectele nu mai există şi de aceea el este imobil. Cazurile de apraxie pură, în care percepţia spaţiului este intactă, în care chiar „noţiunea intelectuală a gestului de făcut" nu pare a fi tulburată şi în care totuşi bolnavul nu ştie să copieze un triunghi[96], cazurile de apraxie constructivă, în care subiectul nu manifestă nici o deficienţă de cunoaştere în afara celei de localizare a stimulilor pe propriului corp şi totuşi nu este capabil să copieze o cruce, un *v* sau un *o*[97], arată foarte clar că există o lume proprie corpului, iar obiectele sau spaţiul pot fi prezente pentru cunoaşterea noastră, fără a fi prezente în corpul nostru.

În concluzie, nu trebuie să spunem că propriul corp este *în* spaţiu şi nici că el este *în* timp. El *locuieşte* spaţiul şi timpul. Dacă mâna mea execută în aer un traseu complicat, eu nu trebuie să adun mişcările cu acelaşi sens laolaltă şi să tai mişcările de sens contrar pentru a cunoaşte poziţia sa finală, „orice schimbare care poate fi identificată ajunge la conştiinţa deja încărcată de relaţiile sale cu aceea care a precedat-o, aşa cum pe un taximetru distanţa ne este prezentată gata transformată în *şilingi* şi în *pence*[98]". Poziţia şi mişcările precedente furnizează în orice clipă un etalon de măsură

---

forma reprezentări. Conştiinţa va fi motrice dacă îşi dă o „reprezentare a mişcării". Atunci, corpul execută mişcarea copiind-o după reprezentarea pe care conştiinţa şi-o face şi după o formulă de mişcare pe care a primit-o de la ea (cf. O. Sittig, *Über Apraxie*, p. 98). Ne rămâne să înţelegem prin ce operaţie magică reprezentarea unei mişcări trezeşte în corp tocmai această mişcare. Problema nu se rezolvă decât dacă încetăm să mai deosebim corpul ca mecanism în sine şi conştiinţa ca fiinţă pentru sine.

[96] Lhermitte, G. Lévy şi Kyriako, *Les Perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques*, p. 597.

[97] Lhermitte şi Trelles, *Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie*, p. 428, cf. Lhermitte, de Massary et Kyriako, *Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie*.

[98] Head and Holmes, *Sensory disturbances from cerebral lesions*, p. 187.

gata făcut. Nu este vorba de „amintirea" vizuală sau motorie a poziției de plecare a mâinii: leziunile cerebrale pot lăsa intactă amintirea vizuală, suprimând însă conștiința mișcării; cât despre „amintirea motorie", este clar că ea nu ar putea determina poziția prezentă a mâinii mele, dacă percepția din care s-a născut nu a conținut ea însăși o conștiință absolută a „aici"-ului, fără de care am fi trimiși de la o amintire la alta și nu am avea niciodată o percepție actuală. Așa cum este necesar un „aici", este necesar și un „acum" pentru corpul meu; acesta din urmă nu poate să devină niciodată „trecut" și dacă, sănătoși fiind, nu putem să reținem amintirea vie a bolii sau, adulți, amintirea corpului nostru când eram copii, aceste „lacune ale memoriei" nu fac decât să exprime structura lui temporală. În fiecare moment al unei mișcări ținem cont de clipa precedentă, care este însă inclusă în prezent, iar percepția prezentă constă, de fapt, în a relua, sprijinindu-ne pe poziția actuală, seria de poziții anterioare, care se înfășoară una în alta. Dar poziția iminentă este și ea învăluită în prezent și prin ea toate cele care vor veni, până la sfârșitul mișcării. Fiecare moment al mișcării îmbrățișează toată durata acesteia și în special primul moment, inițierea cinetică inaugurează legătura unui aici cu un acolo, a unui acum și a unui viitor pe care celelalte momente se vor limita la a-l dezvolta. Din moment ce am un corp și acționez prin el asupra lumii, spațiul și timpul nu sunt pentru mine o sumă de puncte juxtapuse, nici o infinitate de relații care ar fi sintetizate de conștiința mea, sau în care conștiința mi-ar implica propriul corp; eu nu sunt în spațiu și în timp, nu gândesc spațiul și timpul; sunt spre spațiu și spre timp, corpul meu se aplică acestor concepte și le îmbrățișează. Amploarea acestei posesii măsoară amploarea existenței mele; dar, oricum, ea nu poate fi niciodată întreagă: spațiul și timpul pe care le locuiesc au întotdeauna orizonturi nedeterminate de o parte și de alta, închizând alte puncte de vedere. Sinteza timpului, ca și sinteza spațiului, trebuie luată de la capăt întotdeauna. Experiența motrice a corpului nostru nu este un caz particular de cunoaștere, ci este un mod de a accede la lume și la obiect, o „praktognosie"[99], care trebuie recunoscută ca originală, poate chiar ca originară. Corpul meu are lumea sa și o

[99] Grünbaum, *Aphasie und Motorik.*

înţelege fără să fie nevoie să treacă prin „reprezentări", fără a se subordona unei „funcţii simbolice" sau „obiectivante". Unii bolnavi pot imita mişcările medicilor şi îşi pot duce mâna dreaptă la urechea dreaptă, mâna stângă la nas, cu condiţia să se aşeze lângă medic şi să-i urmărească mişcările într-o oglindă; ei nu pot să facă acest lucru dacă stau în faţa lui. Head explică eşecul bolnavului prin insuficienţa „formulării" sale: imitarea gestului ar fi mijlocită de o traducere verbală. În realitate, formularea poate să fie exactă, fără ca imitaţia să reuşească, iar imitaţia poate reuşi fără vreo formulare. Autorii[100] fac să intervină aici, dacă nu simbolismul verbal, cel puţin o funcţie simbolică generală, o capacitate de a „transpune" a cărei imitare ar fi, ca şi percepţia sau gândirea obiectivă, doar un caz particular. Dar este clar că această funcţie generală nu explică acţiunea adaptată. Bolnavii sunt nu numai capabili să formuleze mişcarea care trebuie realizată, ci şi să o reprezinte. Ei ştiu foarte bine ce au de făcut şi totuşi, în loc să ducă mâna dreaptă la urechea dreaptă şi mâna stângă la nas, ei ating o ureche cu fiecare mână, sau nasul şi unul din ochi, sau o ureche şi un ochi[101]. Aplicarea şi ajustarea definiţiei obiective a mişcării la propriul lor corp a devenit imposibilă. Altfel spus, mâna dreaptă şi cea stângă, ochiul şi urechea le sunt încă date ca localizări absolute, dar nu mai sunt integrate într-un sistem de corespondenţă care să le lege de părţile omoloage ale corpului medicului şi să le facă utile pentru imitaţie, nici măcar atunci când medicul stă în faţa bolnavului. Pentru a putea imita gesturile cuiva care stă în faţa mea nu este necesar să ştiu în mod expres că „mâna care apare la dreapta corpului meu vizual este, pentru partenerul meu, mâna stângă". Doar bolnavul recurge la aceste explicaţii. În imitarea normală, mâna stângă a subiectului este imediat identificată cu mâna stângă a partenerului său, acţiunea subiectului aderă imediat la cea a modelului său, el se proiectează sau se de-realizează în model, cu care acesta se identifică, iar schimbarea coordonatelor este eminamente conţinută în această operaţie existenţială. Corpul subiectului normal este nu numai un sistem de poziţii actuale, ci prin chiar aceasta un sistem deschis cu o infinitate de

[100] Goldstein, Von Woerkom, Boumann şi Grünbaum.
[101] Grünbaum, opera citată, pp. 386–192.

poziții echivalente în alte orientări. Ceea ce noi am numit schemă corporală este exact acest sistem de echivalențe, această invariantă dată nemijlocit, prin care diferitele sarcini motrice sunt transpozabile instantaneu. Aceasta înseamnă că ea nu este doar o experiență a corpului meu, ci, în plus, o experiență a corpului meu în lume, iar sensul motor al ordinelor verbale este dat chiar de ea. Funcția care este distrusă în tulburările apraxice este deci una motorie. „În astfel de cazuri nu este atinsă funcția simbolică sau semnificativă în general, ci o funcție mult mai originară, cu caracter motor și anume capacitatea de diferențiere motrice a schemei corporale dinamice"[102]. Spre deosebire de spațiul concret, cu localizările sale absolute, spațiul în care se mișcă imitația normală nu este un „spațiu obiectiv" sau un „spațiu de reprezentare" fondat pe un act de gândire. El este deja desenat în structura propriului meu corp, fiind un corelativ inseparabil de ea. „Motricitatea, în stare pură, posedă deja puterea elementară de a da un sens (Sinngebung)[103]. Chiar dacă apoi gândirea și percepția spațiului se eliberează de motricitate și de ființa în spațiu, pentru a ni-l putea reprezenta, avem nevoie mai întâi să fim introduși în el prin corpul nostru, care să ne dea primul model de transpuneri, de echivalențe, de identificări care fac din spațiu un sistem obiectiv și permit experienței noastre să fie o experiență a obiectelor, să se deschidă spre un „în sine". „Motricitatea este sfera precară în care se naște mai întâi sensul tuturor semnificațiilor, (der Sinn aller Signifikationen) în domeniul spațiului reprezentat"[104].

Dobândirea obiceiului ca reorganizare și reînnoire a schemei corporale prezintă mari dificultăți pentru filosofii clasici, tentați întotdeauna să considere sinteza ca fiind de natură intelectuală. Este adevărat că mișcările elementare, reacțiile și „stimulii" nu sunt reunite în deprindere printr-o asociație exterioară[105]. Orice teorie mecanicistă se lovește de faptul că învățarea este sistematică: subiectul nu sudează mișcările intelectuale și stimulii individuali, dar dobândește puterea de a răspunde printr-un anumit tip de soluții la situații cu o anumită formă. Acestea putând fi foarte

[102] Grünbaum, opera citată, pp. 397–398.
[103] *Id., ibid,* p. 394.
[104] *Id., ibid,* p. 396.
[105] Vezi *La Structure du Comportement,* pp. 125 și următoarele.

diferite de la un caz la altul, mişcările de răspuns pot fi încredinţate fie unuia, fie altuia dintre organele efectoare; situaţiile şi răspunsurile se aseamănă de multe ori, nu atât prin identitatea parţială a elementelor, cât prin comunitatea de sens. Deci, la originea deprinderii ar trebui să punem un act de înţelegere, care ar organiza elementele, pentru ca apoi să se retragă?[106] De exemplu, a dobândi deprinderea unui dans nu înseamnă a găsi prin analiză şi a recompune formula mişcării, conducându-ne după acest traseu ideal, cu ajutorul mişcărilor deja dobândite ale mersului şi ale alergării? Dar, pentru ca formula noului dans să integreze anumite elemente ale motricităţii generale, trebuie ca ea să fi primit mai întâi o consacrare motrice. Aşa cum s-a spus de multe ori, corpul este cel care „prinde" (*kapiert)* şi „înţelege" mişcarea. Dobândirea deprinderii este, bineînţeles, sesizarea motrice a unei semnificaţii, sau, mai bine, sesizarea motrice a unei semnificaţii motrice. Ce vrem să spunem, de fapt, prin aceasta? Fără să se gândească, o femeie păstrează un interval de siguranţă între pana pălăriei sale şi obiectele care ar putea să o rupă, ea simte unde este pana aşa cum noi simţim unde ne este mâna[107]. Dacă am deprinderea de a conduce o maşină, intru pe un drum şi văd că „pot trece", fără a compara lărgimea drumului cu lărgimea maşinii, tot aşa cum trec pe o uşă fără să o compar cu lăţimea corpului meu[108]. Pălăria şi automobilul au încetat să mai fie obiecte ale căror mărime şi volum se determină prin compararea cu alte obiecte. Ele au devenit puteri voluminoase, cerinţa unui anumit spaţiu liber. Tot astfel, uşa metroului şi drumul au devenit putere constrângătoare şi apar dintr-o dată ca practicabile sau impracticabile pentru corpul meu şi anexele lui. Bastonul a încetat să mai fie un obiect pentru orb, nu mai este perceput pentru el însuşi, extremitatea lui s-a transformat în zonă sensibilă, el măreşte amploarea şi raza de acţiune a pipăitului, devenind analog privirii. Lungimea bastonului nu intervine în mod expres în explorarea obiectelor, ca un termen intermediar; orbul cunoaşte lungimea bastonului prin poziţia obiectelor mai degrabă decât cunoaşte poziţia obiectelor prin lungime. Aceasta

[106] Aşa cum gândeşte Bergson, de exemplu, când defineşte obişnuinţa ca „reziduu fosilizat al unei activităţi spirituale".

[107] Head, *Sensory disturbances from cerebral lesions,* p. 188.

[108] Grünbaum, *Aphasie und Motorik,* p. 395.

din urmă este dată imediat de amploarea gestului care atinge și în care este cuprinsă, în afara puterii de extensie a brațului, raza de acțiune a bastonului. Dacă vreau să mă obișnuiesc cu un baston, îl încerc, ating cu el câteva obiecte și după un timp îl am „în mână". Văd ce obiecte sunt „la îndemână" sau în afara razei de acțiune a bastonului meu. Nu este vorba aici de o estimare rapidă, ci de o comparație între lungimea obiectivă a bastonului și distanța obiectivă ca scop care trebuie atins. Locurile din spațiu nu se definesc ca poziții obiective în raport cu poziția obiectivă a corpului nostru, dar ele marchează în jurul nostru distanța variabilă pe care se pot întinde intențiile sau gesturile noastre. A te obișnui cu o pălărie, cu un automobil sau cu un baston înseamnă a te instala în ele, sau, invers, a le face să participe la voluminozitatea corpului propriu. Deprinderea exprimă puterea noastră de a ne dilata ființa în lume, sau de a ne schimba existența, adăugându-ne noi instrumente[109]. Putem ști să dactilografiem fără a ști să indicăm pe tastatură literele care compun cuvintele. Deci, a ști să dactilografiezi nu înseamnă a cunoaște poziția fiecărei litere pe tastatură, nici măcar a fi dobândit deja un reflex condiționat care s-ar declanșa când tastatura ar fi prezentă în fața ochilor. Dacă nu este nici cunoștință, nici raționament, ce este atunci obișnuința? Este vorba despre o tehnică a mâinilor, care nu este dobândită decât prin efort corporal și nu poate fi tradusă printr-o desemnare obiectivă. Subiectul știe locul literelor pe tastatură tot așa cum noi știm locul membrelor proprii; este o cunoaștere bazată pe familiaritatea cu obiectul ei, care nu ne dă o poziție în spațiul obiectiv. Pentru o dactilografă, deplasarea degetelor nu este dată ca o traiectorie spațială care poate fi descrisă, ci doar ca o modulare anumită a motricității, deosebită prin fizionomie de toate celelalte. Problema este pusă adesea ca și cum perceperea unei litere pe o hârtie ar trezi reprezentarea aceleiași litere care, la rândul său, ar suscita reprezentarea mișcării necesare pentru a atinge litera respectivă pe tastatură. Dar acest limbaj este mitologic. Când parcurg cu vederea textul care mi se propune, nu se formează percepții care să

[109] Ea lămurește astfel natura sferei corporale. Când spunem că el ne dă imediat poziția corpului nostru, nu vrem să spunem, așa cum o fac empiriștii, că ar consta într-un mozaic de „senzații extensive". Este un sistem deschis spre lume, corelativ cu aceasta.

genereze reprezentări, ci se compun nişte ansambluri actuale, dotate cu o fizionomie tipică sau familiară. Când mă aşez în faţa maşinii de scris, sub mâinile mele se întinde un spaţiu motor în care voi face să funcţioneze ceea ce am citit. Cuvântul citit este o modulare a spaţiului vizibil, executarea motrice este o modulare a spaţiului manual şi toată problema se rezumă la a şti cum poate o anumită fizionomie a ansamblurilor „vizuale" să reclame un anumit stil de răspunsuri motorii, la cunoaşterea modului în care fiecare structură „vizuală" îşi dă, în cele din urmă, esenţa sa motrice fără să fie nevoie de silabisirea cuvântului şi a mişcării pentru a traduce cuvântul în mişcare. Această putere a obişnuinţei nu se deosebeşte de puterea pe care o avem în general asupra corpului nostru: dacă mi se cere să-mi ating urechea sau genunchiul, îmi duc mâna la ureche sau la genunchi pe cea mai scurtă cale, fără a avea nevoie să-mi reprezint poziţia mâinii la plecare, nici poziţia urechii, nici traseul de la una la alta. Spuneam mai sus că, în achiziţionarea deprinderii, corpul este cel care „înţelege". Această formulă ar părea absurdă dacă a înţelege înseamnă a subsuma o informaţie sensibilă unei idei, dacă abordăm corpul ca pe un obiect. Dar tocmai fenomenul deprinderii ne invită să ne revizuim noţiunea de „a înţelege" şi noţiunea de corp. A înţelege înseamnă a resimţi acordul dintre ceea ce urmărim şi ceea ce este dat, a simţi armonia dintre intenţie şi efectuare, iar corpul este ancorarea noastră în lume. Când îmi duc mâna la genunchi, în fiecare moment al mişcării simt realizarea unei intenţii care nu viza genunchiul meu ca idee, nici ca obiect, ci în calitate de parte prezentă şi reală a corpului meu viu, adică, în cele din urmă, ca punct de trecere a mişcării mele continue spre o lume. Când execută pe tastatură mişcările necesare, dactilografa realizează nişte mişcări care sunt conduse de o intenţie, dar această intenţie nu cere afirmarea butoanelor tastaturii ca poziţii obiective. În sens literal, afirmaţia că subiectul care învaţă să dactilografieze include spaţiul tastaturii în spaţiul său corporal este exactă.

Exemplul instrumentiştilor demonstrează încă şi mai bine că deprinderea nu rezidă nici în gândire, nici în corpul obiectiv, ci în corp ca mediator al unei lumi. Se ştie[110] că un organist cu experienţă

[110] Cf. Chevalier, *L'Habitude*, pp. 202 şi următoarele.

este capabil să se servească de o orgă pe care nu o cunoaşte, care are claviaturi mai mult sau mai puțin numeroase, unde jocurile sunt dispuse altfel decât la instrumentul său obişnuit. O oră de muncă îi este de ajuns pentru a-şi putea executa programul. Un timp atât de scurt de învățare nu ne permite să presupunem că un montaj deja stabilit este înlocuit cu reflexe condiționate noi. Acest lucru ar fi posibil doar dacă şi unele şi altele formează împreună un sistem şi dacă schimbarea este globală. Ieşim astfel din cadrul teoriei mecaniciste, reacțiile fiind mijlocite printr-o percepere globală a instrumentului. Vom spune deci că organistul analizează orga, adică îşi formulează o reprezentare a interpretării, că îşi reprezintă, în acelaşi mod, pedalele, claviaturile şi relațiile lor spațiale? Însă, în timpul scurtei repetiții care precedă concertul, el nu se comportă ca şi cum ar vrea să alcătuiască un plan. Se aşază pe bancă, acționează pedalele, şi mecanismele, măsoară instrumentul cu propriul corp, îşi încorporează direcțiile şi dimensiunile acestuia, se instalează în orgă ca în interiorul unei case. El nu învață poziția în spațiul obiectiv al fiecărei pedale şi al fiecărui joc, nu le încredințează „memoriei" sale. În timpul repetiției, ca şi în timpul execuției, mecanismele, pedalele şi claviaturile îi sunt date doar ca puteri cu o anume valoare emoțională sau muzicală, iar poziția lor îi este precizată doar ca loc în care valoarea respectivă apare în lume. Între esența muzicală a bucății, aşa cum este ea indicată în partitură, şi muzica ce răsună efectiv în jurul instrumentului se stabileşte o relație atât de strânsă, încât corpul organistului şi instrumentul nu mai sunt decât un loc de trecere pentru această relație. De acum înainte, muzica există prin sine şi tot restul lumii există prin ea[111]. „Amintirea" localizării mecanismelor nu îşi are locul aici, iar organistul nu cântă în spațiul obiectiv. În realitate, gesturile sale din timpul repetiției sunt gesturi de consacrare; ele trasează vectori afectivi, descoperă surse emoționale, creează un spațiu expresiv, tot aşa cum gesturile preoților delimitează *templum*-ul. În cazul deprinderii toată problema se reduce la a şti cum poate semnificația muzicală a gestului să se zdrobească

[111] Vezi Proust, *Du Côté de chez Swann*, II. „Ca şi cum instrumentiştii nu ar cânta atât mica frază, ci ar executa ritmurile cerute de ea pentru a-şi face apariția..." (p. 187). „Strigătele sale erau atât de neaşteptate, încât violonistul trebuia să se arunce asupra arcuşului său pentru a le culege" (p. 193).

într-un anume loc, astfel încât, abandonat în întregime muzicii, organistul atinge exact pedalele şi jocurile care o vor realiza. Or, corpul este cu precădere un spaţiu expresiv. Este suficient să vreau să apuc un obiect pentru ca puterea de apucare care este mâna mea să se ridice deja, spre obiect într-un punct al spaţiului la care nu mă gândeam. Îmi mişc picioarele datorită faptului că puterea lor ambulatorie prelungeşte în jos intenţia mea motorie şi nu pentru că ele se află în spaţiu la o distanţă de optzeci de centimetri de capul meu. Regiunile principale ale corpului meu sunt consacrate acţiunilor, ele participă la valoarea acestora; se pune aceeaşi problemă, de a afla de ce capul este sediul gândirii în gândirea comună şi cum distribuie organistul în spaţiul instrumentului său semnificaţiile muzicale. Corpul nostru nu este doar un spaţiu expresiv printre altele. Acesta este numai corpul constituit. El este la originea tuturor spaţiilor expresive, mişcarea expresivă însăşi, acel ceva care proiectează semnificaţiile în afară, dându-le un loc, făcându-le să existe ca lucruri, sub ochii şi mâinile noastre. Dacă propriul nostru corp nu ne impune, aşa cum o face în cazul animalelor, instincte definite încă de la naştere, cel puţin el dă vieţii noastre forma generalităţii şi prelungeşte actele personale în dispoziţii stabile. Natura noastră nu este, astfel, un vechi obicei, din moment ce obiceiul presupune forma pasivă a naturii. Corpul este mijlocul nostru general prin care avem o lume. Uneori, el se mărgineşte la gesturile necesare păstrării vieţii şi, în paralel, pune în jurul nostru o lume obiectivă; alteori, operând cu gesturile prime şi trecând de la sensul propriu la sensul lor figurat, el manifestă prin intermediul acestora un nucleu nou de semnificaţie: este cazul pentru deprinderile motrice, asemeni dansului. În fine, uneori, semnificaţia vizată nu poate să fie atinsă prin mijloacele naturale ale corpului, care este nevoit atunci să îşi construiască un instrument şi să proiecteze în jurul lui o lume culturală. Corpul exersează la toate nivelurile aceeaşi funcţie, de a împrumuta mişcărilor instantanee ale spontaneităţii „puţină acţiune care poate fi reînnoită, precum şi o existenţă independentă“[112]. Deprinderea nu este decât o modalitate a acestei puteri fundamentale. Putem spune că deprinderea este

[112] Valéry, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci, Variété*, p. 177.

dobândită și corpul a înțeles atunci când el se lasă pătruns de o semnificație nouă, când și-a asimilat un nou nucleu semnificativ.

Ceea ce am descoperit prin studiul motricității este, în definitiv, un nou înțeles al cuvântului „simț". Forța psihologiei intelectualiste, ca și a filosofiei idealiste vine din aceea că ele arătau cu ușurință că percepția și gândirea au un sens intrinsec, neputând fi explicate prin asocierea exterioară a conținuturilor adunate în mod întâmplător. *Cogito*-ul era tocmai conștientizarea acestei interiorități. Acest lucru făcea posibilă conceperea oricărei semnificații ca un act de gândire, ca operație a unui *Eu* pur; și dacă intelectualismul învingea cu ușurință empirismul, el era incapabil, totuși, să explice varietatea experienței noastre, non-sensul pe care ea îl conține sau contingența conținuturilor. Experiența corpului ne determină să recunoaștem o impunere a sensului care nu este aceea a unei conștiințe constitutive universale, un sens care aderă la anumite conținuturi. Corpul este nucleul semnificativ care se comportă ca o funcție generală și care, totuși, există și este accesibil bolii. Prin el învățăm să cunoaștem înnodarea esenței cu existența, pe care o vom regăsi în general în percepție și pe care o vom descrie mai complet o dată cu aceasta.

IV. Sinteza corpului propriu

Analiza spațialității corporale ne-a condus la rezultate care pot fi generalizate. Pentru prima dată constatăm despre corpul nostru lucruri care sunt valabile pentru toate obiectele percepute: percepția spațiului și percepția obiectului, spațialitatea obiectului și calitatea sa de obiect nu sunt două probleme distincte. Tradiția carteziană și kantiană ne învață deja acest lucru; ea face din determinările spațiale esența obiectului, arată că singurul sens vizibil al existenței în sine se află în împrăștierea spațială, în existența *partes extra partes*. Dar, în vreme ce ea explică percepția obiectului prin percepția spațiului, experiența corpului propriu ne învață să înrădăcinăm spațiul în existență. Intelectualismul observă pe bună dreptate că „motivul lucrului" și „motivul spațiului"[1] se împletesc, dar îl reduce pe primul la al doilea. Experiența dezvăluie, sub spațiul obiectiv, în care corpul ocupă în cele din urmă loc, o spațialitate primordială, pentru care cel dintâi nu este decât o teacă și care se confundă cu ființa însăși a corpului. A fi corp înseamnă a fi legat de o anumită lume, după cum am văzut, iar corpul nostru nu este mai întâi în spațiu: el aparține spațiului. Bolnavii care suferă de anosognozie, care vorbesc despre brațul lor ca despre un „șarpe lung și rece"[2], nu ignoră contururile obiective ale acestuia: chiar și atunci când își caută brațul fără să-l găsească, sau îl leagă să nu-l piardă[3], bolnavul știe foarte bine unde se află brațul deoarece exact acolo îl caută și îl poate lega. Dacă bolnavii simt totuși spațiul brațului lor ca fiindu-le străin, dacă, în general, pot simți spațiul corpului meu ca enorm sau minuscul, în ciuda mărturiei simțurilor, aceasta se datorează unei prezențe, unei extensiuni afec-

---

[1] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, partea a 2-a, cap. II.

[2] Lhermitte, *l'Image de notre corps*, p. 130.

[3] Van Bogaert, *Sur la pathologie de l'Image de soi*, p. 541.

tive pentru care spațialitatea obiectivă nu este condiția suficientă, așa cum o demonstrează anosognozia, nici măcar o condiție necesară, așa cum o arată brațul fantomă. Spațialitatea corpului înseamnă desfășurarea ființei de corp, modul în care se realizează el în această calitate de corp. Încercând să o analizăm, nu am făcut decât să anticipăm ceea ce am spus despre sinteza corporală în general.

Regăsim în unitatea corpului structura de implicație pe care am descris-o când am vorbit despre spațiu. Diferitele părți ale corpului meu, aspectele sale vizuale, tactile și motorii nu sunt doar coordonate. Dacă stau la masă și vreau să ating telefonul, mișcarea mâinii mele spre obiect, îndreptarea trunchiului, contracția mușchilor picioarelor se înfășoară una în alta, urmăresc un anumit rezultat, iar sarcinile se repartizează de la sine între segmentele interesate, combinațiile posibile fiind dinainte date ca echivalente: pot să rămân în fotoliu, cu condiția să întind mult brațele, să mă aplec înainte sau chiar să mă ridic pe jumătate. Toate aceste mișcări sunt la dispoziția noastră plecând de la semnificația lor comună. De aceea, în primele încercări de apucare, copiii nu își privesc mâna, ci obiectul: diferitele segmente ale corpului sunt cunoscute doar prin valoarea lor funcțională, iar coordonarea lor nu trebuie învățată. Tot astfel, când stau la masă, pot să „vizualizez" instantaneu acele părți ale corpului meu pe care masa le ascunde. Pot să contract piciorul în pantof și să-l văd în același timp. Am această putere chiar și pentru părțile corpului meu pe care nu le-am văzut niciodată. Astfel, bolnavii au halucinația propriei fețe *văzute dinăuntru*[4]. S-a putut demonstra că nu ne recunoaștem propria mână fotografiată și puțini subiecți își recunosc propriul scris dacă trebuie să-l aleagă dintre altele; din contră, fiecare își recunoaște silueta sau mersul, dacă este filmat. Deci, nu recunoaștem cu ajutorul vederii ceea ce am văzut adesea; din contră, recunoaștem dintr-o dată reprezentarea vizuală a ceea ce nu este accesibil vederii din corpul nostru[5]. În cazul afecțiunii în care subiectul se situează în afara propriului corp, dublul pe care subiectul îl vede în fața lui nu este întotdeauna recunoscut după detalii vizibile.

[4] Lhermitte, *L'Image de notre corps*, p. 238.

[5] Wolff, *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch.*

Subiectul are sentimentul copleşitor că este vorba despre el însuşi şi, în consecinţă, declară că îşi vede dublul[6]. Fiecare dintre noi ne vedem cu un fel de ochi interior care, de la câţiva metri distanţă, ne priveşte de la cap până la genunchi[7]. Astfel, conexiunea dintre elementele corpului nostru şi experienţa noastră vizuală şi tactilă nu se realizează prin acumulare, din aproape în aproape. Nu traduc „în limbajul vederii" „datele oferite de simţul tactil", nici invers, nu asamblez părţile corpului meu una câte una; traducerea şi asamblarea sunt făcute în mine o dată pentru totdeauna: ele sunt chiar corpul meu. Deci, vom spune că ne percepem corpul datorită propriei sale legi constitutive, tot aşa cum cunoaştem dinainte toate perspectivele unui cub plecând de la structura sa geometrică? Dar – pentru a nu spune încă nimic despre obiectele exterioare – propriul corp ne învaţă un fel de unitate care nu este o subsumare la o lege. Atâta timp cât este în faţa mea şi oferă spre observaţie variaţiile sale sistematice, obiectul exterior prilejuieşte o parcurgere mentală a tuturor elementelor sale şi poate, cel puţin la o primă estimare, să fie definit ca lege de variaţie a acestor elemente. Dar eu nu sunt în faţa corpului meu. Sunt înăuntrul lui, sau mai degrabă sunt el. Deci, nici variaţiile, nici invarianta sa nu pot fi în mod special susţinute. Mai facem şi altceva în afară de a contempla raporturile dintre segmentele corpului nostru sau corelaţiile corpului vizual cu cel tactil: noi înşine ţinem laolaltă aceste braţe şi picioare, le atingem şi le vedem în acelaşi timp. Pentru a împrumuta cuvintele lui Leibnitz, corpul este „legea eficace" a acestor schimbări. Dacă se mai poate vorbi despre o interpretare a concepţiei despre propriul corp, va trebui să se spună că el se interpretează pe sine. Aici „datele vizuale" nu apar decât prin intermediul simţului vizual, fiecare mişcare locală apare doar pe fondul unei poziţii globale, fiecare eveniment corporal – indiferent de „analizatorul" pe care îl dezvăluie – pe fondul semnificativ în care ecourile sale cele mai îndepărtate sunt cel puţin indicate, iar posibilitatea unei echivalenţe intersenzoriale este imediat oferită. „Senzaţiile tactile" ale mâinii mele se însumează şi se adaugă percepţiilor vizuale ale aceleiaşi mâini, sau percepţiilor altor segmente ale corpului datorită faptului că mâna mea are un anumit

[6] Menninger-Lerchental, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 4.
[7] Lhermitte, *L'Image de notre corps*, p. 238.

stil de a geticula, care implică un mod specific de a mișca degetele și, pe de altă parte, contribuie la crearea unei anumite atitudini a corpului[8]. Nu putem compara corpul cu un obiect fizic, ci mai degrabă cu o operă de artă. Într-un tablou sau într-o bucată muzicală ideea nu se poate comunica decât prin desfășurarea culorilor și sunetelor. Dacă nu am văzut tablourile lui Cézanne, analiza operei sale mă lasă să aleg între mai mulți Cézanne posibili, pe când singură percepția tablourilor îmi oferă adevăratul pictor și analizele își află, în acest mod, rostul. La fel stau lucrurile și cu un roman, sau cu un poem, deși acestea sunt făcute din cuvinte. Este destul de cunoscut faptul că un poem are o primă semnificație, traductibilă în proză, însă în spiritul cititorului el are o existență secundă, care îl definește ca poem. Vorbirea nu este semnificativă numai datorită cuvintelor, ci și prin accent, ton, gesturi și fizionomie, iar sensul suplimentar nu mai dezvăluie gândurile celui care vorbește, ci izvorul acestor gânduri și modul său fundamental de a fi; tot astfel, poezia, în mod accidental narativă și semnificativă, este în esență o modulație a existenței. Ea se deosebește de strigăt prin faptul că acesta din urmă folosește corpul așa cum este dat el de natură, în vreme ce poemul folosește limbajul, și chiar unul particular, astfel încât modulația existențială, în loc să se împrăștie exact în clipa în care este exprimată, găsește în aparatul poetic calea spre eternitate. Dacă se îndepărtează de gesturile noastre vitale, poemul nu se detașează, totuși, în totalitate de suportul material și s-ar pierde pentru totdeauna dacă textul nu ar fi păstrat cu exactitate; semnificația sa nu este liberă și nu rămâne în cercul ideilor; ea este închisă în cuvinte pe o oarecare hârtie fragilă. Poemul, ca orice operă de artă, există astfel ca un lucru și nu poate să subziste în eternitate, ca un adevăr. Cât despre roman, deși se lasă povestit, iar „gândirea" romancierului poate fi formulată în termeni abstracți, această semnificație noțională este extrasă dintr-o semnificație mai largă, așa cum semnalmentele unei persoane sunt deduse din aspectul concret al fizionomiei sale. Romancierul nu are rolul de a expune idei, sau de a analiza caractere, ci trebuie să prezinte, să dezvolte și să aducă la punctul culminant un eveni-

[8] Mecanica scheletului nu poate să dea seama, nici măcar la nivelul științei, de pozițiile și mișcările privilegiate ale corpului meu. Cf. *La Structure du Comportement*, p. 196.

ment interuman, fără comentariu ideologic, astfel încât orice schimbare în ordinea povestirii, sau în alegerea perspectivelor ar modifica sensul *romanesc* al evenimentului. Romanul, poemul, tabloul, bucata muzicală sunt individualități, adică ființe în care nu se poate deosebi expresia de conținutul exprimat, al căror sens nu este accesibil decât prin contact direct și care emană semnificație fără a-și părăsi locul spațial și temporal. În acest sens, corpul nostru poate fi comparat cu opera de artă. El este un nod de semnificații vii și nu legea care guvernează un anumit număr de termeni care variază împreună. O anume experiență tactilă a brațului semnifică o experiență tactilă a antebrațului și a umărului sau un aspect vizual al aceluiași braț, nu datorită participării tuturor percepțiilor vizuale și tactile la același braț inteligibil, ci pentru că brațul atins și brațul văzut, precum și diferitele sale segmente fac împreună același gest. La fel stau lucrurile cu perceperea în perspectivă a unui cub, legată de ideea de cub.

Așa cum deprinderea motorie lămurea, mai sus, natura particulară a spațiului corporal, deprinderea în general face posibilă înțelegerea sintezei generale a corpului propriu. Și așa cum analiza spațialității corporale anticipează analiza unității corpului propriu, tot astfel putem extinde la automatisme, în general, ceea ce am spus despre deprinderile motorii. La drept vorbind, fiecare obișnuință este motorie și perceptivă în același timp, deoarece ea se situează, după cum am mai spus, între percepția explicită și mișcarea efectivă, în această funcție fundamentală care delimitează simultan și câmpul nostru vizual și câmpul nostru de acțiune. Explorarea obiectelor cu ajutorul unui baston, pe care am dat-o adineauri drept exemplu pentru deprinderea motorie, este, la fel de bine, un exemplu de deprindere perceptivă. Când bastonul devine un instrument familiar, lumea obiectelor tactile se retrage, ea nu mai începe la epiderma mâinii, ci la capătul bastonului. Suntem tentați să spunem că orbul construiește bastonul și diferitele poziții ale acestuia prin intermediul senzațiilor produse de presiunea lui asupra mâinii deoarece pozițiile bastonului, la rândul lor, mijlocesc existența unui obiect la puterea a doua, obiectul extern. Percepția ar fi întotdeauna o lectură a aceloraşi date sensibile, numai că s-ar face din ce în ce mai repede, pe baza unor semne din ce în ce mai sumare. Deprinderea *nu constă* însă în interpretarea presiunii bastonului asupra mâinii drept semn pentru diferitele poziții ale aces-

tuia, nici pozițiile bastonului drept semne ale unui obiect exterior, de vreme ce deprinderea ne *scutește* de interpretare. Presiunea asupra mâinii și bastonul nu mai sunt date, bastonul nu mai este obiectul pe care orbul îl percepe, ci instrumentul *cu* care percepe, un apendice al corpului, o extensie a sintezei corporale. În mod corespunzător, obiectul exterior nu este geometralul, sau invarianta unei serii de perspective, ci un obiect spre care bastonul ne conduce și ale cărui perspective – după evidența perceptivă – nu sunt indicii, ci aspecte ale sale. Intelectualismul nu poate concepe trecerea de la perspectivă la obiectul însuși, de la semn la semnificație decât ca o interpretare, ca o apercepție, ca o intenție cognitivă. La fiecare nivel, datele sensibile și perspectivele ar constitui conținuturi înțelese ca manifestări *(als aufgelasst)* ale aceluiași nucleu inteligibil[9]. Această analiză deformează însă atât semnul, cât și semnificația, le separă obiectivându-le conținutul sensibil, care este deja „plin" de sens, și nucleul invariant, care este un obiect și nu o lege; ea maschează raportul organic dintre subiect și lume, dintre transcendența activă și conștiință, ascunde mișcarea prin care conștiința se avântă într-un lucru și în lume prin intermediul organelor și instrumentelor sale. Deci, analiza deprinderilor motorii ca extensie a existenței se prelungește într-o analiză a deprinderii perceptive ca achiziție a unei lumi. Reciproc, orice deprindere perceptivă este o deprindere motorie și înțelegerea semnificației se face tot prin intermediul corpului. Când copilul se obișnuiește să facă diferența între roșu și albastru, constatăm că deprinderea dobândită pentru această pereche de culori îi folosește pentru toate celelalte[10]. Aceasta înseamnă că percepe semnificația cuvântului „culoare" prin intermediul perechii albastru-roșu? Oare momentul hotărâtor al formării deprinderii este conștientizarea, apariția unui „punct de vedere al culorii", analiza intelectuală care interpretează

[9] Husserl, de exemplu, a definit mult timp conștiința sau impunerea unui sens prin schema *Auffassung-Inhalt* și ca o *beseelende Auffassung*. Începând cu *Conférences sur le Temps*, el face un pas decisiv recunoscând că operația presupune o alta, mai profundă, prin care conținutul este el însuși pregătit pentru această înțelegere a lucrurilor. „Nici o constituire nu se face după schema *Auffassungsinhalt-Auffassung*". *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusztseins*, p. 5, nota 1.

[10] Koffka, *Growth of the Mind*, pp. 174 și următoarele.

datele într-o categorie? Dar, pentru a putea percepe albastrul şi roşul în categoria culorii, conştientizarea trebuie să aibă rădăcinile în datele concrete. Fără această legătură, categoria numită nu ar putea fi recunoscută, oricât s-ar încerca integrarea datelor concrete. Trebuie mai întâi ca pe panourile „albastre" şi „roşii" care îi sunt prezentate să se manifeste modul special de a vibra şi de a atinge privirea, pe care îl numim albastru şi roşu. Noi dispunem de privire aşa cum dispune orbul de baston. Privirea, ca instrument natural, obţine de la lucruri mai mult sau mai puţin – după modul în care le adresează întrebări, alunecă sau se sprijină pe ele. A învăţa să vezi culorile înseamnă a dobândi un anume stil de a vedea, o nouă modalitate de folosire a corpului propriu, înseamnă a îmbogăţi şi reorganiza schema corporală. Sistem al puterilor motorii sau perceptive, corpul nostru nu este un obiect pentru un „eu gândesc", ci un ansamblu de semnificaţii trăite care se organizează în căutarea unui echilibru. Câteodată se formează un nou nod de semnificaţii: mişcările noastre trecute se integrează într-o nouă entitate motorie, primele date ale văzului într-o nouă entitate senzorială, puterile noastre naturale ajung dintr-o dată la o semnificaţie mult mai bogată, care încă nu era indicată în câmpul nostru perceptiv sau practic, nu se anunţa în experienţa noastră decât printr-o anumită absenţă şi a cărei întronare ne organizează din nou echilibrul, copleşindu-ne dintr-o dată aşteptarea oarbă.

V. Corpul ca ființă sexuală

Scopul nostru constant este de a pune în evidență funcția primordială prin care facem ca spațiul să existe pentru noi, prin care ne asumăm spațiul, obiectul sau instrumentul și descriem corpul ca locul acestei apropriere. Or, atâta vreme cât ne-am adresat spațiului sau obiectului perceput, nu a fost ușor să redescoperim raportul dintre subiectul încarnat și lume, deoarece el se transformă de la sine în comerțul pur dintre subiectul epistemologic și obiect. Într-adevăr, lumea naturală se dă ca existând în sine, dincolo de existența sa pentru mine, actul de transcendență prin care subiectul se deschide spre lume dispare de la sine și ne aflăm în fața unei naturi care nu are nevoie să fie percepută pentru a exista. În consecință, dacă vrem să punem în evidență geneza ființei pentru noi, trebuie să luăm în considerare acea parte a existenței noastre care, în mod vizibil, are sens și realitate doar pentru noi, adică mediul nostru afectiv. Dacă încercăm să vedem modul în care un obiect sau o ființă încep să existe pentru noi prin dorință sau prin dragoste, vom înțelege mai bine de ce și cum pot exista în general obiectele și ființele.

De obicei, afectivitatea este înțeleasă ca un mozaic de stări afective, plăceri și dureri închise asupra lor însele, care nu se înțeleg și nu pot decât să se explice prin organizarea noastră corporală. Dacă admitem că la om afectivitatea se „pătrunde de inteligență", aceasta înseamnă că reprezentări simple pot să deplaseze stimulii naturali ai plăcerii și ai durerii după legile asocierii ideilor sau ale reflexului condiționat, că substituțiile acestea leagă plăcerea și durerea de împrejurări care nu sunt în mod obișnuit indiferente și că, din transfer în transfer, se formează valori secunde sau terțe, ele nefiind legate, aparent, de plăcerile și durerile noastre naturale. Lumea obiectivă cântă din ce în ce mai puțin fățiș pe claviatura stărilor afective „elementare", dar valoarea rămâne o posibilitate

permanentă de plăcere şi de durere. Dacă nu este încercat de durere, nici nu se află în voia plăcerii, cazuri în care nu mai e nimic de spus, subiectul se defineşte prin puterea sa de reprezentare, afectivitatea nefiind recunoscută ca un mod original al conştiinţei. Dacă această concepţie ar fi valabilă, orice carenţă sexuală ar trebui să se reducă fie la pierderea anumitor reprezentări, fie la o diminuare a plăcerii. Vom observa că nici unul dintre aceste lucruri nu se întâmplă. Un bolnav[1] nu mai caută niciodată din proprie iniţiativă actul sexual. Nici imaginile obscene, nici conversaţiile cu subiect sexual, nici perceperea altui corp nu mai provoacă în el vreo dorinţă. Bolnavul nu mai sărută deloc, iar sărutul nu mai are pentru el valoare de stimulare sexuală. Reacţiile sale sunt strict locale şi nu încep fără contact. Dacă preludiul se întrerupe în acest moment, ciclul sexual nu caută să se continue. În actul sexual, *intromissio* nu este niciodată spontană. Dacă orgasmul intervine mai întâi la parteneră şi se îndepărtează apoi, dorinţa abia schiţată dispare. Lucrurile se petrec în fiecare moment ca şi cum subiectul nu ar şti ce are de făcut. Nu există mişcări active, poate doar cu câteva clipe înaintea orgasmului, ele fiind însă foarte scurte. Poluţiile sunt rare şi nu sunt niciodată însoţite de vise. Să încercăm să explicăm această inerţie sexuală – ca şi pierderea iniţiativelor cinetice, de mai sus – prin dispariţia reprezentărilor vizuale? Dar va fi foarte greu de susţinut că nu există nici o reprezentare tactilă a actelor sexuale şi ar rămâne să explicăm motivul pentru care în cazul lui Schneider, stimulările tactile şi-au pierdut şi ele, ca şi percepţiile vizuale, o mare parte din semnificaţia sexuală. Dacă am presupune acum o slăbire generală a reprezentării, atât vizuale cât şi tactile, ar trebui să descriem şi aspectul concret al acestei deficienţe formale în domeniul sexualităţii. În fine, raritatea poluţiilor nu poate fi explicată prin slăbirea reprezentărilor, acestea fiind mai degrabă efectul decât cauza lor; ea pare să indice, mai degrabă, o alterare a vieţii sexuale însăşi. Vom presupune o atenuare a reflexelor sexuale normale sau a stărilor de plăcere? Mai degrabă ar fi potrivit să demonstrăm că nu există reflexe sexuale, nici stare pură de plăcere. Ne amintim că toate tulburările

[1] Este vorba de Schneider, bolnavul ale cărui deficienţe motrice şi intelectuale le-am studiat mai sus şi al cărui comportament afectiv şi sexual a fost analizat de Steinfeld. *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion,* pp. 175–180.

lui Schneider se datorează unei răni în sfera occipitală. Dacă, la om, sexualitatea ar fi un aparat reflex autonom, dacă obiectul sexual ar veni să atingă vreun organ al plăcerii definit în mod anatomic, rana cerebrală ar trebui să aibă drept efect eliberarea acestor automatisme, să se traducă printr-un comportament sexual accentuat. Între automatism și reprezentare, patologia pune în evidență o zonă vitală în care se elaborează posibilitățile sexuale ale bolnavului, ca și posibilitățile motrice discutate mai sus, dar și posibilitățile perceptive și chiar cele intelectuale. Trebuie să existe o funcție imanentă vieții sexuale care să-i asigure desfășurarea, iar extensiunea normală a sexualității să se bazeze pe puterile interne ale subiectului organic. Trebuie să existe un Eros, sau un Libido care să anime o lume originală, să dea valoare sau semnificație sexuală stimulilor exteriori și să traseze modul în care fiecare subiect se va folosi de corpul său obiectiv. La Schneider, este alterată însăși structura percepției sau a experienței erotice. Omul normal nu percepe un corp ca pe un obiect oarecare, ci percepția obiectivă este locuită de o percepție mai secretă: corpul vizibil este susținut de o schemă sexuală, strict individuală, care accentuează zonele erogene, trasează o fizionomie sexuală și reclamă gesturile corpului masculin însuși, integrat în această totalitate afectivă. Din contră, pentru Schneider, corpul femeii nu are o esență deosebită: el spune că ceea ce îl atrage la o femeie este în special caracterul, deoarece femeile se aseamănă la corp. Contactul corporal strâns nu produce decât un „sentiment vag", o „cunoștință cu obiect nedeterminat" care nu este niciodată suficientă pentru a „lansa" comportamentul sexual și pentru a crea o situație care să ceară un mod clar de rezolvare. Percepția și-a pierdut structura erotică, atât spațial, cât și temporal. La bolnav a dispărut puterea de a proiecta în fața lui o lume sexuală, de a se pune în situație erotică sau de a menține situația erotică o dată schițată, de a-i da o continuare, până la împlinirea ei. Chiar cuvântul „satisfacție" nu-i mai spune nimic în lipsa intenției, a inițiativei sexuale care determină un ciclu de mișcări și de stări, le „pune în formă" și își găsește în ele realizarea. Dacă însăși stimulii tactili pe care bolnavul îi folosește de minune în alte ocazii și-au pierdut semnificația sexuală, aceasta înseamnă că ei au încetat să-i vorbească, să spunem așa, ei nu mai situează corpul sub raportul sexualității, sau, cu alte cuvinte, bolnavul a încetat să adreseze mediului înconjurător întrebarea mută

şi permanentă a sexualităţii normale. Schneider şi majoritatea subiecţilor impotenţi nu „sunt prezenţi în ceea ce fac". Dar neatenţia şi reprezentările nepotrivite nu sunt cauze, sunt efecte şi subiectul percepe situaţia „la rece" în primul rând pentru că nu o trăieşte şi nu este implicat în ea. Găsim aici un mod de percepere deosebit de percepţia obiectivă, o semnificaţie distinctă de cea intelectuală, o intenţionalitate care nu este pură „conştiinţă a unui lucru". Percepţia erotică nu este o *cogitatio* care vizează un *cogitatum,* ea vizează un alt corp prin intermediul corpului subiectului, se face în lume şi nu într-o conştiinţă. Un spectacol are pentru mine o semnificaţie sexuală nu atunci când îmi reprezint, chiar confuz, raportul său posibil cu organele sexuale sau cu starea de plăcere, ci atunci când el există pentru corpul meu, pentru această putere întotdeauna gata să înnoade stimulii daţi într-o situaţie erotică şi să-i ajusteze un comportament sexual. Există o „înţelegere" erotică ce nu este de ordin mental, de vreme ce nu înţelege observând o experienţă în spatele unei idei; dorinţa înţelege pe dibuite, legând un corp de altul. Chiar şi în cazul sexualităţii, care a fost multă vreme considerată ca tip de funcţie corporală, avem de-a face nu cu un automatism periferic, ci cu o intenţionalitate care urmează mişcarea generală a existenţei şi slăbeşte o dată cu ea. Schneider nu se poate pune în situaţie sexuală, aşa cum în general nu mai este în situaţie afectivă sau ideologică. Feţele nu îi sunt nici simpatice, nici antipatice, persoanele nu se deosebesc afectiv decât dacă sunt în legătură directă cu el şi în funcţie de atitudinea pe care o au faţă de el, de atenţia şi de solicitudinea de care dau dovadă. Soarele şi ploaia nu sunt nici vesele, nici triste, dispoziţia depinde doar de funcţiile organice elementare, lumea este neutră din punct de vedere afectiv. Schneider nu îşi lărgeşte anturajul şi, când leagă noi prietenii, acestea se sfârşesc întotdeauna rău: ele nu izvorăsc niciodată dintr-o atitudine spontană, ci dintr-o hotărâre abstractă şi lucrul poate fi observat la o analiză a situaţiei. El ar vrea să se poată gândi la politică, sau la religie, dar nici măcar nu încearcă, deoarece ştie că aceste sfere nu îi mai sunt accesibile şi noi am văzut deja că, în general, Schneider nu execută nici un act autentic de gândire şi înlocuieşte intuiţia numărului, sau înţelegerea semnificaţiilor prin manevrarea de semne şi prin tehnica „punctelor de sprijin"[2].

[2] Cf. supra, p. 155.

Redescoperim astfel viața sexuală ca intenționalitate originală și, în același timp, rădăcinile vitale ale percepției, ale motricității și ale reprezentării dacă facem ca aceste „procese" să se bazeze pe un „arc intențional" care cedează la bolnav, pe când la subiectul normal conferă experienței gradul său de fecunditate și de vitalitate.

Deci, sexualitatea nu este un ciclu autonom. Ea este intim legată de orice ființă care cunoaște și acționează, cele trei aspecte ale comportamentului manifestă o singură structură tipică, ele se află într-un raport de expresie reciprocă. Ne întâlnim aici cu cele mai durabile achiziții ale psihanalizei. Oricare ar fi declarațiile de principiu ale lui Freud, cercetările psihanalitice nu ajung, de fapt, să explice omul prin infrastructura sexuală, ci regăsesc în sexualitate relații și atitudini care înainte erau puse pe seama *conștiinței,* iar semnificația psihanalizei nu este atât de a reduce psihologia la biologie, cât de a descoperi o mișcare dialectică în funcții despre care se credea că sunt „pur corporale" și de a integra din nou sexualitatea ființei umane. Un discipol disident al lui Freud[3] arată că frigiditatea, de exemplu, nu este aproape niciodată legată de condițiile anatomice sau fiziologice, că ea traduce cel mai adesea refuzul orgasmului, al condiției feminine sau al condiției de ființă sexuată, iar acest refuz înseamnă, de fapt, refuzul de a avea un partener sexual, refuzul destinului pe care acesta îl reprezintă. Ne-am înșela dacă am crede că psihanaliza, chiar în cazul lui Freud, ar exclude descrierea motivelor psihologice și s-ar opune metodei fenomenologice: din contră, ea a contribuit (fără să o știe) la dezvoltarea acesteia, afirmând, după cuvintele lui Freud, că fiecare act uman „are un sens"[4] și încercând să înțeleagă peste tot evenimentul, în loc să îl lege de condiții mecanice. Chiar pentru Freud, sexualul nu este genitalul, viața sexuală nu este un simplu efect al proceselor care au sediul în organele genitale, libidoul nu

[3] W. Steckel, *La Femme frigide.*

[4] Freud, *Introduction à la psychanalyse,* p. 45. Freud însuși, în analizele sale concrete, abandonează gândirea cauzală când observă că simptomele au întotdeauna mai multe înțelesuri, sau, cum spune el, sunt „supradeterminate". Aceasta înseamnă că admite că un simptom, în momentul în care se stabilește, găsește întotdeauna în subiect *rațiunea sa de a fi,* astfel încât nici un eveniment din viață nu este propriu-zis determinat din afară. Freud compară accidentul extern cu corpul străin care, pentru scoică, nu este decât ocazia de a secreta o perlă. Vezi, de exemplu, *Cinq Psyhchanalyses,* cap. I, p. 91, nota 1.

este un instinct, adică o activitate natural orientată spre scopuri determinate, ci este puterea generală a subiectului psihofizic de a adera la medii diferite, de a se fixa prin experienţe diferite, de a dobândi structuri de comportament. Datorită lui omul are o istorie. Dacă istoria sexuală a unui om constituie cheia vieţii lui, aceasta se datorează faptului că omul îşi proiectează în sexualitate modul său de a fi faţă de lume – adică faţă de timp – şi faţă de alţi oameni. La originea tuturor nevrozelor se află un simptom sexual, dar aceste simptomuri, dacă sunt bine citite, simbolizează o întreagă atitudine, de exemplu o atitudine de cucerire, sau o atitudine de eschivare. În istoria sexuală, concepută ca elaborare a unei forme generale de viaţă, pot să se strecoare toate motivele psihologice, deoarece nu mai există o interferenţă între două cauzalităţi şi viaţa genitală influenţează întreaga viaţă a subiectului. Nu este vorba atât de a şti dacă viaţa umană se bazează sau nu pe sexualitate, cât de a şti ce se înţelege prin sexualitate. Psihanaliza reprezintă o dublă mişcare de gândire: pe de o parte insistă asupra infrastructurii sexuale a vieţii, pe de altă parte „umflă" noţiunea de sexualitate până la punctul în care integrează în ea existenţa întreagă. Dar, tocmai din acest motiv concluziile sale rămân ambigue, ca şi concluziile paragrafului precedent. Atunci când se generalizează noţiunea de sexualitate, care devine un mod de a fi în lumea fizică şi interumană, se presupune oare că în ultimă analiză orice existenţă are o semnificaţie sexuală, sau că orice fenomen sexual are o semnificaţie existenţială? În prima ipoteză existenţa ar fi o abstracţie, un alt nume pentru a desemna viaţa sexuală. Dar, pentru că viaţa sexuală nu mai poate fi circumscrisă, ea nemaifiind o funcţie separată, definită prin cauzalitatea proprie a unui aparat organic, nu mai are nici un sens să spunem că orice existenţă este înţeleasă prin viaţa sexuală, sau, mai degrabă, această propoziţie devine o tautologie. Deci, trebuie să spunem, invers, că fenomenul sexual este doar o expresie a modului nostru general de a ne proiecta mediul? Dar viaţa sexuală nu este un simplu reflex al existenţei: o viaţă eficientă din punct de vedere politic şi ideologic, de exemplu, poate fi însoţită de o sexualitate şubredă şi poate chiar beneficia de această şubrezenie. Invers, viaţa sexuală poate avea – de exemplu la Casanova – un fel de perfecţiune tehnică, ce nu răspunde unei vitalităţi deosebite a fiinţei în lume. Chiar dacă aparatul sexual este traversat de curentul general al vieţii, el poate

confisca acest curent pentru propriul scop. Viața se particularizează în curente separate. Sau cuvintele sunt lipsite de sens, sau viața sexuală desemnează o parte a vieții noastre care se află în raporturi speciale cu existența sexului. Nici nu poate fi vorba să înecăm sexualitatea în existență, ca și cum aceasta nu ar fi decât un epifenomen. Tocmai pentru că admitem că tulburările sexuale ale nevrozaților exprimă drama lor fundamentală, accentuând-o, ne rămâne să știm din ce cauză expresia sexuală a acestei drame este mai precoce, mai frecventă și mai „țipătoare" decât celelalte; din ce cauză sexualitatea este un semn, și încă unul privilegiat. Regăsim aici o problemă cu care ne-am confruntat de mai multe ori. Cu teoria Formei, arătam că putem trasa un strat de date sensibile care ar fi în imediată dependență de organele de simț: chiar și cea mai neglijabilă informație sensibilă se prezintă doar într-o configurație și deja „formulată". Spuneam că aceasta nu împiedică verbele „a vedea" și „a auzi" să aibă un sens. Remarcam în altă parte[5] că regiunile specializate ale creierului, de exemplu „zona optică", nu funcționează niciodată izolat. Totuși, în funcție de regiunea în care sunt situate leziunile, aspectul vizual sau aspectul auditiv predomină în tabloul bolii, spuneam noi. În fine, afirmam mai devreme că existența biologică influențează existența umană și nu este niciodată indiferentă la ritmul ei propriu. Vom adăuga acum că aceasta nu împiedică faptul de „a trăi" *(leben)* să fie o operație primordială de la care plecând devine posibil a „trăi" (erleben) o lume sau alta, că nu ne împiedică să ne hrănim și să respirăm înainte de a percepe și de a accede la viața de relație, că nu ne împiedică să aparținem prin vedere luminii și culorilor, prin auz sunetelor, prin sexualitate corpului celuilalt, înainte de a accede la viața de relații umane. Astfel, vederea, auzul, sexualitatea, corpul nu sunt doar punctele de trecere, instrumentele sau manifestările existenței personale: aceasta reia și primește înăuntrul ei existența lor dată și anonimă. Când spunem că viața corporală sau carnală se află într-un raport de *expresie* mutuală cu psihismul, sau că evenimentul corporal are întotdeauna o *semnificație* psihică, există o explicație pentru aceste formulări. Valabile pentru a se impune în locul gândirii cauzale, afirmațiile sunt departe de a

[5] La *Structure du Comportement*, pp. 80 și următoarele.

susține corpul ca înveliș transparent al spiritului. A reveni la existență ca mediu în care se înțelege comunicarea corpului cu spiritul nu înseamnă a reveni la Conștiință sau la Spirit: psihanaliza existențială nu trebuie să servească drept pretext pentru o restaurare a spiritualismului. Vom înțelege mai bine aceasta precizând noțiunile de „expresie" și de „semnificație", care aparțin lumii limbajului și gândirii constituite, pe care le-am aplicat fără a le critica relațiilor dintre corp și psihism și pe care experiența corpului trebuie, din contră, să ne învețe să le corectăm.

O tânără[6] căreia mama îi interzice să îl vadă pe omul iubit nu mai are somn, își pierde pofta de mâncare și, în cele din urmă, vorbirea. Găsim în copilărie o primă manifestare a afoniei în urma unui cutremur, apoi o revenire a acesteia în urma unei spaime puternice. O interpretare strict freudiană ar pune în discuție faza orală a dezvoltării sexualității. Dar la nivelul gurii nu este „fixată" doar existența sexuală, ci, în general, relațiile cu celălalt, pentru care cuvântul este un instrument. Dacă emoția alege să se exprime prin afonie, aceasta este din cauză că, dintre toate funcțiile corpului, vorbirea este cel mai strâns legată de existența în comun, sau, cum vom spune noi, de coexistență. Deci, afonia reprezintă un refuz al coexistenței, așa cum criza de nervi este, pentru alți subiecți, mijlocul de a ocoli situația. Bolnavul își încetează viața de relații în mediul familial. General vorbind, tânăra tinde să își curme viața: nu mai poate înghiți alimentele tocmai pentru că deglutiția simbolizează mișcarea existenței care se lasă traversată de evenimente și le asimilează; literal, bolnava nu poate „înghiți" interdicția pusă[7]. În copilăria subiectului, angoasa s-a tradus prin afonie, deoarece iminența morții întrerupea brusc coexistența și reducea subiectul la destinul său personal. Simptomul afoniei reapare deoarece interdicția internă face să apară aceeași situație, în sens figurat, și, de altfel, închizând viitorul subiectului, îl readuce la comportamentele sale preferate. Aceste motivații se bazează pe o sensibilitate deosebită a gâtului și a gurii în cazul subiectului nostru, care ar putea fi pusă în legătură cu istoria libidoului său și cu a fazei

[6] Binswanger, *Über Psychotherapie,* pp. 113 și următoarele.

[7] Binswanger, *(Über Psychotherapie,* p. 188) semnalează că, în momentul în care își amintește și comunică medicului un fapt traumatizant, bolnavul simte o relaxare a sfincterului.

orale a sexualității. Astfel, descoperim prin semnificația sexuală a simptomurilor, desenată în filigran, semnificația lor generală raportată la trecut și la viitor, la mine și la celălalt, raportată adică la dimensiunile fundamentale ale existenței. Dacă exprimă în fiecare moment modalitățile existenței, corpul nu o face, vom vedea, așa cum galoanele semnifică gradul, sau cum un număr desemnează o casă: aici semnul nu indică doar semnificația sa, ci este înlocuit de ea, el este într-un anumit fel ceea ce semnifică, așa cum un portret este cvasiprezența lui Pierre – absent –[8], sau cum figurile de ceară, în magie, sunt ceea ce ele reprezintă. Bolnava nu mimează cu ajutorul corpului său o dramă care s-ar petrece în „conștiința sa". Pierzându-și vocea, ea nu traduce în afară o „stare interioară", nu face o „manifestare", tot așa cum șeful statului strânge mâna mecanicului unei locomotive sau îmbrățișează un țăran, sau ca un prieten jignit care nu-mi mai vorbește. A fi afon nu înseamnă a tăcea: nu tăcem decât cu condiția să putem vorbi. Fără îndoială că afonia nu este nici o paralizie: putem demonstra aceasta prin faptul că, tratată cu medicații psihologice și fiindu-i acordată permisiunea de a-și vedea iubitul, fata își recapătă vorbirea; totuși, afonia nu este nici o tăcere pusă la cale, voită. Se știe că teoria isteriei a fost făcută să depășească, prin sugestie, alternativa paraliziei (sau a anesteziei) și a simulării. Dacă istericul se preface, el se preface mai întîi față de sine, astfel încât este imposibil să punem în paralel ceea ce el simte sau gândește cu *adevărat* și ceea ce exprimă: boala de nervi vindecabilă prin sugestie este o maladie a Cogito-ului, este conștiința devenită ambivalentă, și nu un refuz deliberat al bolnavului de a mărturisi ceea ce știe. Tot astfel, tânăra nu *încetează* să vorbească, ea își „pierde" vocea, așa cum se pierd amintirile. Este adevărat și că – așa cum arată psihanaliza – amintirea pierdută nu este întâmplător pierdută, ci doar pentru că ea aparține unei regiuni din viața mea pe care o refuz, pentru că are o anumită semnificație, individuală, ca toate semnificațiile. Uitarea este deci un act; țin la distanță amintirea, așa cum ocolesc cu privirea o persoană pe care nu vreau să o văd. Totuși, așa cum și psihanaliza demonstrează de minune dacă rezistența presupune clar un raport intențional cu amintirea căreia îi rezistă, ea nu pla-

[8] J-P Sartre, *L'Imaginaire*, p. 38.

seazã aceastã amintire în faţa noastrã, ca pe un obiect, nu o respinge în mod vãdit. Ea vizează o regiune a experienţei noastre, o anumită categorie, un anumit tip de amintiri. Subiectul care a uitat într-un sertar o carte pe care soţia sa i-a făcut-o cadou şi pe care o găseşte după împăcarea cu aceasta[9] nu a pierdut cartea, ci nu mai *ştia* unde se află ea. Nimic din ceea ce o privea pe soţia lui nu mai exista pentru el, a şters-o din viaţa sa, a scos din circuit dintr-o dată tot ce se raporta la ea, găsindu-se astfel în afara cunoaşterii şi a ignoranţei, a afirmării şi a negării voluntare. Astfel, în cazul isteriei şi al refulării, putem ignora un lucru pe care îl ştim pentru că, în loc să ni se dea în acte de conştiinţă particulare şi determinate, amintirile şi corpul nostru se înfăşoară în generalitate. Prin acestea noi le „avem" încă, dar exact atât cât să le ţinem departe de noi. Descoperim astfel că mesajele senzoriale sau amintirile sunt percepute în mod expres şi cunoscute de noi doar cu condiţia adeziunii generale la zona corpului nostru şi a vieţii noastre din care provin. Adeziunea sau refuzul pune subiectul într-o situaţie clară şi delimitează pentru el câmpul mental imediat disponibil, tot aşa cum achiziţia sau pierderea unui organ senzorial oferă sau sustrage acţiunii sale directe un obiect din câmpul fizic. Nu putem spune că situaţia de fapt astfel creată este simpla conştiinţă a unei situaţii, deoarece ar însemna că amintirea, braţul sau piciorul „uitate" sunt desfăşurate în faţa conştiinţei mele, îmi sunt prezente şi tot atât de apropiate ca regiunile „păstrate" din trecutul sau din corpul meu. Nici despre afonie nu putem spune că este intenţionată. Voinţa presupune un câmp de posibilităţi din care pot să aleg: îl văd pe Pierre, pot să vorbesc cu el, sau pot să nu-i vorbesc. Dacă devin afon însă, Pierre nu mai există pentru mine ca interlocutor dorit sau refuzat, câmpul întreg de posibilităţi se prăbuşeşte şi eu mă rup chiar şi de această modalitate de comunicare şi de semnificare care este tăcerea. Bineînţeles, putem vorbi aici despre ipocrizie, sau despre rea-credinţă. Dar va trebui să deosebim o ipocrizie psihologică şi o ipocrizie metafizică. Prima îi înşeală pe ceilalţi, ascunzându-le gânduri pe care subiectul le cunoaşte foarte bine. Este un accident uşor de evitat. A doua se înşeală pe sine însăşi prin intermediul generalităţii, ajunge la o stare sau la o situaţie

[9] Freud, *Introduction à la Psychanalyse*, p. 66.

care nu este o fatalitate, dar care nu este nici voită, nici afirmată; ea apare chiar şi la omul „sincer" sau „autentic" de fiecare dată când pretinde că este, fără rezerve, într-un fel sau în altul. Ipocrizia metafizică face parte din condiția umană. Când criza de nervi ajunge la paroxism, chiar dacă subiectul a căutat-o ca mijloc de scăpare dintr-o situație incomodă şi se refugiază în ea ca într-un adăpost, *aproape* că nu mai vede, *aproape* că nu mai aude, *aproape* că a devenit această existență spasmodică şi gâfâitoare care se zbate într-un pat. Zăpăceala îmbufnării este atât de mare, încât devine îmbufnare împotriva lui X, împotriva vieții, îmbufnare absolută. Cu fiecare clipă care trece libertatea se degradează şi devine tot mai puțin probabilă. Chiar dacă se poate întâmpla oricând şi poate să provoace eşecul dialecticii relei-credințe, este adevărat că o noapte de somn are aceeaşi putere; această forță anonimă poate depăşi doar ceva care este de aceeaşi natură cu ea şi trebuie deci să admitem, cel puțin, că îmbufnarea şi afonia, pe măsură ce se prelungesc, devin consistente ca lucrurile, se fac structură, iar hotărârea care le întrerupe vine de la un nivel mai *profund* decât cel al „voinței". Bolnavul se separă de vocea sa tot aşa cum unele insecte îşi taie propriul picior. Literal, el rămâne fără voce. În paralel, medicina psihologică nu acționează asupra bolnavului, făcându-l să *cunoască* originea bolii sale: o simplă atingere de mână pune uneori capăt încordărilor şi redă vorbirea bolnavului[10]; aceeaşi manevră, devenită rit, va fi suficientă pentru a stăpâni noi accese în viitor. În orice caz, conştientizarea în tratamentele psihice ar rămâne pur cognitivă, iar bolnavul nu ar putea să îşi asume sensul tulburărilor sale fără raportul personal pe care l-a stabilit cu medicul care îi revelează acest sens, fără încrederea şi prietenia pe care i-o poartă. Simptomul, ca şi vindecarea nu se realizează la nivelul conştiinței obiective sau teziste, ci dedesubtul ei. Afonia, ca situație, poate fi comparată cu somnul: mă întind în pat pe partea stângă, cu genunchii îndoiți, închid ochii, respir rar, mă îndepărtez de proiectele pe care le am. Ca şi credincioşii care îşi evocă zeul în misterele dionisiace, mimând scene ale vieții acestuia, chem vizita somnului imitând respirația şi poziția celui care doarme. Zeul este prezent când credincioşii sunt una cu rolul pe

[10] Binswanger, *Über Psychotherapie,* pp. 113, următoarele.

care îl joacă, atunci când corpul şi conştiinţa lor nu îi mai opun opacitatea lor specifică şi sunt în întregime cufundaţi în mit. Există un moment în care „vine" somnul, el se suprapune propriei imitaţii, pe care tocmai i-am propus-o, iar eu reuşesc să devin ceea ce mă prefăceam că sunt, adică o masă lipsită de priviri şi aproape lipsită de gânduri, înmărmurită într-un punct al spaţiului, care mai este în lume doar graţie vigilenţei anonime a simţurilor. Fără îndoială că această ultimă legătură face posibilă trezirea: prin uşile întredeschise ale simţurilor lucrurile se vor întoarce, iar cel care doarme, va reveni în lume. Tot astfel, bolnavul care s-a rupt de coexistenţă poate încă să mai perceapă învelişul sensibil al celuilalt, sau să conceapă abstract viitorul cu ajutorul unui calendar, de exemplu. În acest sens, omul care doarme nu este niciodată în totalitate închis în sine, nu este niciodată pe de-a-ntregul adormit, iar bolnavul nu este rupt cu totul de lumea intersubiectivă, nefiind niciodată cu totul bolnav. Întoarcerea lor la lumea adevărată este posibilă datorită funcţiilor impersonale: organele de simţ, limbajul. Ne păstrăm libertatea faţă de somn şi faţă de boală exact în măsura în care rămânem întotdeauna în stare de veghe şi de sănătate, iar libertatea noastră se sprijină pe fiinţa noastră în situaţie, ca fiind chiar o situaţie. Somnul, trezirea, boala, sănătatea nu sunt modalităţi ale conştiinţei sau ale voinţei, ci presupun un „pas existenţial"[11]. Afonia nu reprezintă doar un refuz de a vorbi, anorexia doar un refuz de trăi, ci sunt refuzul celuilalt, sau refuzul viitorului, smulse din natura tranzitivă a „fenomenelor interioare", generalizate, consumate, devenite situaţii de fapt.

Rolul corpului este de a asigura această metamorfoză. El transformă ideile în lucruri, mimarea somnului în somn efectiv. Dacă corpul poate simboliza existenţa, înseamnă că o realizează, că este actualitatea existenţei, îi secondează dubla mişcare a sistolei şi a diastolei. Pe de o parte, corpul este posibilitatea pe care existenţa mea o are de a se revoca de ea însăşi, de a se face anonimă şi pasivă, de a se fixa într-o scolastică. La bolnava despre care vorbeam, mişcarea spre viitor, spre prezentul viu sau spre trecut, puterea de a învăţa, de a se maturiza, de a intra în comunicare cu celălalt sunt ca şi blocate într-un simptom corporal, existenţa s-a

[11] Binswanger, *Über Psychotherapie*, p. 188.

înnodat, corpul a devenit „ascunzătoarea vieții"[12]. Bolnavului nu i se mai întâmplă nimic, nimic nu mai are înțeles sau formă în viață – sau, mai exact, nu se întâmplă decât „acum"-uri întotdeauna asemănătoare, viața se retrage în ea și istoria se dizolvă în timpul natural. Chiar subiectul normal antrenat în situații interumane, având un corp, păstrează în orice clipă puterea de a scăpa de el. Exact în clipa în care trăiesc în lume, în care sunt pentru proiectele mele, pentru ocupațiile, prietenii, amintirile mele, pot să închid ochii, să mă întind, să-mi ascult sângele bătând în urechi, să mă cufund în plăcere sau în durere, să mă închid în această viață anonimă care îmi susține viața personală. Dar tocmai pentru că se poate închide față de lume, corpul meu este și ceea ce mă deschide spre lume și mă pune în situație. Mișcarea existenței spre celălalt, spre viitor, spre lume poate să se reia, asemeni unui fluviu dezghețat. Bolnavul își va regăsi vocea, nu printr-un efort intelectual sau printr-un decret abstract al voinței, ci printr-o conversie în care întregul său corp se adună printr-un gest, așa cum căutăm și regăsim un nume uitat nu „în mintea noastră", ci în „capul nostru", sau pe „buzele noastre". Amintirea sau vocea regăsită atunci când corpul se deschide din nou spre celălalt, sau spre trecut, când se lasă traversat de coexistență și când semnifică din nou (în sens activ) dincolo de el însuși. Mai mult: chiar rupt de circuitul existenței, corpul nu se închide niciodată pe deplin în sine. Chiar dacă sunt absorbit în experiența corpului meu și în singurătatea senzațiilor, nu reușesc să suprim toate referințele vieții mele la o lume și în fiecare moment există o intenție care țâșnește din mine, fie și doar spre obiectele care îmi sunt aproape și îmi cad sub ochi, sau spre momentele care vin și împing în trecut ceea ce tocmai am trăit. Nu devin niciodată în întregime un lucru în lume, îmi lipsește mereu plenitudinea existenței ca lucru, propria mea substanță fuge de mine în interior și întotdeauna se schițează o intenție. Atâta vreme cât are „organe de simț", existența corporală nu se bazează niciodată pe sine, este întotdeauna muncită de un neant activ, îmi face continuu propunerea de a trăi, iar timpul natural, în fiecare clipă care vine, desenează fără încetare forma vidă a adevăratului eveniment. Desigur, propunerea nu capătă răspuns. Clipa timpului natural nu stabilește

[12] Binswanger, *Über Psychotherapie*, p. 182.

nimic, ea este imediat gata să înceapă şi, într-adevăr, începe din nou în altă clipă, funcţiile senzoriale nu mă pot face, singure, să fiu în lume: când mă retrag în corp, ochii îmi dau doar învelişul sensibil al lucrurilor şi al celorlalţi oameni, obiectele însele sunt lovite de irealitate, comportamentele se descompun în absurd, chiar prezentul îşi pierde consistenţa, ca într-o falsă recunoaştere, şi tinde spre eternitate. Existenţa corporală care izbucneşte prin mine fără complicitatea mea nu este decât o schiţare palidă a adevăratei prezenţe în lume. Cel puţin, ea fondează posibilitatea acestei prezenţe, stabileşte primul meu pact cu lumea. Pot fi absent din lumea umană, pot părăsi existenţa personală, dar nu o fac decât pentru a regăsi în corpul meu aceeaşi putere, fără nume de această dată, prin care sunt condamnat la fiinţă. Se poate spune despre corp că este „forma ascunsă a fiinţei în sine"[13], sau, reciproc, că existenţa personală este reluarea şi manifestarea unei fiinţe într-o situaţie dată. Dacă spunem despre corp că exprimă, în fiecare moment, existenţa, o face în sensul în care vorbirea exprimă gândirea. În afară de mijloacele de expresie convenţionale, care fac manifestă gândirea mea pentru celălalt doar pentru că atât în mine, cât şi în el sunt date semnificaţii pentru fiecare semn şi care, în acest sens, nu realizează o adevărată comunicare, vom observa că este necesar să recunoaştem o operaţie primordială de semnificare, în care exprimatul nu există separat de expresie, iar semnele însele îşi induc în afară sensurile. Aşa reuşeşte corpul să exprime existenţa totală – nu pentru că, el ar fi un însoţitor exterior, ci pentru că existenţa totală se realizează în el. Acest sens incarnat este fenomenul central pentru care corpul şi spiritul, semnul şi semnificaţia sunt momente abstracte.

Astfel înţeles, raportul dintre expresie şi exprimat, sau dintre semn şi semnificaţie nu este un raport cu sens unic, precum cel care există între textul original şi traducere. Nici corpul, nici *existenţa* nu pot trece drept originalul fiinţei umane, de vreme ce fiecare îl presupune pe celălalt, iar corpul este existenţa fixată sau generalizată şi existenţa o încarnare continuă. În particular, când spunem că sexualitatea are o semnificaţie existenţială, sau că ea

[13] Binswanger, *Über Psychotherapie*, „eine verdeckte Form unseres Selbstseins", p. 188.

exprimă existența, nu trebuie să înțelegem că drama sexuală[14] ar fi, în ultimă analiză, *doar* o manifestare sau un simptom al dramei existențiale. Existența nu poate fi „redusă" la corp, sau la sexualitate din același motiv din care sexualitatea nu poate fi „redusă" la existență: existența nu este o ordine de fapte (ca „faptele psihice") care pot fi reduse la altele, sau la care ele se pot reduce, ea este mediul echivoc în care ele comunică, țesătura lor comună, punctul unde limitele lor se începețoșează. Nici vorbă ca existența să se bazeze, la oameni, doar pe „minte". Fără îndoială, trebuie să recunoaștem că pudoarea, dorința, dragostea în general au o semnificație metafizică, adică sunt incomprehensibile dacă tratăm omul ca pe o mașină condusă de legi naturale, sau ca pe un „mănunchi de instincte" și ele se raportează la om văzut ca libertate și conștiință. De obicei, omul nu își arată corpul și, atunci când o face, are intenția de a fascina, sau este temător. I se pare că privirea străină care îi parcurge corpul îl privează de el însuși, sau, din contră, că expunerea corpului propriu îi va servi pe tavă, fără apărare, cealaltă persoană, pe care o va reduce la condiția de sclav. Pudoarea și lipsa de pudoare se plasează astfel într-o dialectică a sinelui și a celuilalt, o dialectică a stăpânului și a sclavului: în măsura în care am un corp, pot fi redus la condiția de obiect sub privirea celuilalt, pot să nu mai contez pentru el ca persoană, sau, din contră, pot să-i devin stăpân și să îl privesc la rândul meu, dar această stăpânire este o fundătură, pentru că, o dată recunoscută prin dorința celuilalt valoarea pe care o am, celălalt nu mai este persoana de care doream să fiu recunoscut, ci o ființă fascinată, fără libertate, care nu contează pentru mine în această calitate. Deci, a spune că am un corp este un mod de a spune că pot fi văzut ca obiect, că încerc să fiu văzut ca subiect, că celălalt poate fi stăpânul sau sclavul meu, astfel încât pudoarea și lipsa de pudoare exprimă dialectica pluralității conștiințelor și au, ambele, o semnificație metafizică. Același lucru se poate spune despre dorința sexuală: dacă ea nu se obișnuiește cu prezența unui al treilea martor, dacă receptează ca pe o marcă de ostilitate o atitudine prea naturală, sau cuvinte prea reci din partea ființei dorite, aceasta se da-

[14] Luăm cuvântul aici în sensul său etimologic, fără nici o rezonanță romantică, așa cum Politzer o făcea deja, *Critique des fondements de la psychologie,* p. 23.

torează voinței de a fascina și imposibilității de a o face dacă un al treilea observator sau ființa dorită sunt prea detașați. Deci, nu căutăm să posedăm un corp, ci un corp însuflețit de o conștiință și nu iubim o nebună, după cum spune Alain, decât dacă am iubit-o înainte de a deveni nebună. Importanța acordată corpului, contradicțiile iubirii se leagă de o dramă mai generală, care ține de structura metafizică a corpului meu – în același timp obiect pentru celălalt și subiect pentru mine. Violența plăcerii sexuale nu ar fi de ajuns pentru a explica locul pe care sexualitatea îl deține în viața umană și fenomenul erotismului, de exemplu, nu ar avea aceeași importanță dacă experiența sexuală nu ar fi un fel de dovadă dată tuturor și mereu accesibilă, a condiției umane în momentele sale cele mai generale de autonomie și de dependență. Stinghereala și angoasele comportamentului uman nu sunt explicate prin alăturarea lor grijii sexuale, de vreme ce preocuparea sexuală le conține deja. Reciproc, sexualitatea nu este redusă la altceva decât la ea însăși dacă este legată de ambiguitatea corpului. Deoarece corpul, fiind un obiect, nu este ambiguu în fața gândirii, el nu devine ambiguu decât în experiența noastră, eminamente în experiența sexuală și prin faptul sexualității. A trata dialectic sexualitatea nu înseamnă a o readuce la un proces de conștiință, nici a reduce povestea unui om la istoria conștiinței sale. Dialectica nu este o relație între gânduri contradictorii și inseparabile: ea este tensiunea unei existențe spre altă existență care o neagă și fără de care, totuși, nu s-ar susține. Metafizica – emergență a ceva de dincolo de natură – nu este localizată la nivelul cunoașterii: ea începe cu deschiderea spre „celălalt", este peste tot și există deja în dezvoltarea propriei sexualități. Este adevărat că am generalizat, cu Freud, noțiunea de sexualitate. Deci, cum am putea vorbi despre o dezvoltare proprie sexualității? Cum am putea să caracterizăm drept sexual un conținut de conștiință? Într-adevăr, nu o putem face. Sexualitatea se ascunde de ea însăși sub o mască de generalitate, ea încearcă fără încetare să scape de tensiunea, sau de drama pe care o instituie. Dar cine ne dă dreptul să spunem că sexualitatea se ascunde de ea însăși, ca și cum ar rămâne subiectul vieții noastre? Nu trebuie oare să spunem, pur și simplu, că ea este depășită, că se îneacă în drama mai generală a existenței? Trebuie să evităm aici două greșeli: una ar fi să nu recunoaștem că existența mai are și alt conținut în afara celui pe care îl manifestă, desfășurat

în reprezentări distincte, greşeală făcută de filosofii conştiinţei. cealaltă ar fi să dublăm conținutul manifest cu un conținut latent, făcut şi el din reprezentări, greşeală făcută de psihologiile inconştientului. În viața umană sexualitatea nu se poate transcende, nici nu poate figura în centrul ei prin reprezentări inconştiente. Ea este prezentă în mod constant, ca o atmosferă. Cel care visează nu începe prin a-şi reprezenta conținutul latent al visului, care va fi revelat printr-o „a doua povestire", cu ajutorul imaginilor adecvate; el nu începe prin a percepe în mod clar excitațiile de origine genitală ca fiind genitale, pentru ca apoi să traducă acest text într-un limbaj figurat. Pentru cel care visează, detaşat fiind de limbajul stării de veghe, o anume excitație genitală sau o anume pulsiune sexuală *este* dintr-o dată această imagine a unui perete pe care urcă sau a unei fațade pe care o escaladează, regăsită în conținutul manifest. Sexualitatea se risipeşte în imagini care nu reţin din ea decât anumite relații tipice, o anumită fizionomie afectivă. Membrul viril al celui care visează *devine* şarpele care figurează în conținutul manifest[15]. Ceea ce am afirmat despre omul care visează este adevărat şi pentru acea parte care în noi înşine este întotdeauna ațipită, pe care o simțim dincolo de reprezentări, pentru această ceață individuală prin care percepem lumea. Există acolo forme confuze, relații privilegiate, deloc „inconştiente", despre care ştim foarte bine că sunt „necurate", că se raportează la sexualitate fără a o evoca în mod special. Sexualitatea se răspândeşte ca un miros, sau ca un sunet din regiunea corporală pe care o locuieşte în special. Regăsim aici funcția generală a transpunerii tacite pe care am recunoscut-o deja când am studiat schema corporală. Când îmi îndrept mâna spre un obiect, ştiu implicit că brațul meu se întinde. Când îmi mişc ochii, țin cont de mişcarea lor, fără a o conştientiza în mod special, şi înțeleg datorită ei că tulburarea câmpului vizual nu este decât aparentă. La fel, fără a fi obiectul unui act special de conştiință, sexualitatea poate motiva formele privilegiate ale experienței mele. Considerată astfel – ca atmosferă ambiguă – sexualitatea este coextensivă vieții. Astfel spus, echivocul este esențial pentru existența umană, tot ceea ce trăim sau gândim are întotdeauna mai multe sensuri. Un stil de viață – ati-

[15] Laforgue, *L'Echec de Baudelaire*, p. 126.

tudine de fugă sau nevoie de singurătate – este, poate, o expresie generalizată a unei anumite stări a sexualității. Făcându-se existență, sexualitatea și-a luat o semnificație atât de generală, tema sexuală a putut fi ocazia atâtor remarce juste și adevărate în ele însele pentru subiect, a atâtor decizii bazate pe rațiune, s-a îngreunat atât de tare în drum, încât este imposibil să cauți explicația formei de existență în forma sexualității. Înseamnă că existența este reluarea și explicitarea unei situații sexuale, ea având deci întotdeauna un dublu sens. Între sexualitate și existență există o osmoză; aceasta se reduce la a spune că existența se răspândește în sexualitate și, reciproc, că sexualitatea se împrăștie în existență, astfel încât este imposibil să deosebim, într-o decizie sau o acțiune dată, care este partea motivației sexuale și ce parte au celelalte motivații; nu putem caracteriza o hotărâre sau un act ca „sexual" sau „non sexual". Astfel, în existența umană există un principiu de nedeterminare, o nedeterminare care nu există doar pentru noi, ea nu vine dintr-un cusur al conștiinței noastre. Nu trebuie să credem că un Zeu ar putea explora inimile și rinichii, delimitând ceea ce ne vine de la natură și ceea ce ne vine de la libertate. Existența este nedeterminată în sine, din cauza structurii sale fundamentale, ea fiind chiar operația prin care ceea ce nu avea un sens dobândește sens, ceea ce nu avea înțeles sexual dobândește o semnificație mai generală, întâmplarea devine motiv, ea fiind reluarea unei situații de fapt. Vom numi transcendență această mișcare prin care existența ia în contul ei și transformă o situație de fapt. Tocmai pentru că este transcendentă, existența nu depășește niciodată nimic în mod definitiv, pentru că tensiunea care o definește ar dispărea. Ea nu se părăsește niciodată pe sine. Ceea ce ea este nu îi rămâne niciodată exterior și accidental, de vreme ce îl înglobează din nou. Nici sexualitatea, nici corpul în general nu trebuie considerate ca un conținut întâmplător al experienței noastre. Existența nu are atribute fortuite, nu are un conținut care să nu contribuie la a-i da o formă, nu admite în ea faptul pur, deoarece ea este mișcarea prin care faptele sunt asumate. Ni se va răspunde poate că organizarea corpului nostru este contingentă, că putem „concepe un om fără mâini, picioare, cap"[16] și cu atât mai mult un om fără sex, care s-ar

[16] Pascal, *Penseés et Opuscules* (Ed. Brunschvicg), secțiunea VI, nr. 339, p. 486.

reproduce prin butași. Acest lucru nu este adevărat decât dacă vom considera mâinile, picioarele, capul sau aparatul sexual în mod abstract, ca niște fragmente de materie adică, și nu în funcția lor vie, și dacă ne facem o noțiune abstractă despre om, noțiune în care nu intră decât *Cogitatio*. Dacă, din contră, definim omul ca experiență, adică prin modul propriu de a pune în formă lumea și dacă integrăm din nou „organele" în acest tot funcțional din care au fost decupate, un om fără mână sau fără sistem sexual este tot atât de neverosimil ca un om fără gândire. Ni se va mai răspunde că propoziția noastră nu va înceta să fie paradoxală decât dacă va deveni tautologică: afirmăm, în definitiv, că omul ar fi diferit de ceea ce este, și deci nu ar mai fi om, dacă i-ar lipsi unul singur dintre sistemele de relații pe care le posedă efectiv. Se va spune însă că definim omul ca om empiric, așa cum există el în acțiune, și că legăm printr-o necesitate de esență și într-un *a priori* uman – caracteristici de acest întreg dat, ele nefiind decât asamblate prin întâlnirea unor cauze multiple și prin capriciul naturii. În realitate, noi nu imaginăm, printr-o iluzie retrospectivă, o necesitate de esență, ci constatăm o conexiune de existență. De vreme ce – așa cum am arătat mai sus în analiza cazului Schneider – toate „funcțiile", de la sexualitate la motricitate și inteligență, sunt riguros solidare în om, este imposibil să deosebim în ființa umană totală o organizare corporală pe care am tratat-o ca pe un fapt contingent și alte predicate, care îi aparțin în mod necesar. Totul este necesitate în om și nu este simplă coincidență că ființa rațională este, de exemplu, și ființa care merge în picioare și are degetul mare opus celorlalte degete. În toate cazurile se manifestă același mod de a fi[17]. Totul este contingență în om, în sensul că felul uman de a exista nu este garantat fiecărui copil printr-o esență primită la naștere și care trebuie să se refacă permanent în el de-a lungul hazardului corpului obiectiv. Omul este o idee istorică și nu o specie culturală. Cu alte cuvinte, în existența umană nu există nici o posesie necondiționată și, totuși, nu există nici atribut fortuit. Existența umană ne va obliga să ne revizuim noțiunea obișnuită a necesității și a contingenței, deoarece ea este schimbarea contingenței cu necesitatea prin actul de reluare. Suntem tot ceea ce suntem pe

[17] Cf. *La Structure du Comportement*, pp 160–161.

baza unei situații de fapt pe care ne-o apropriem și pe care o transformăm, fără încetare, într-un fel de *scăpare* care nu este niciodată o libertate necondiționată. Nu există nici o explicație care să reducă sexualitatea la altceva decât la ea însăși, pentru că ea este deja altceva decât ea însăși și, dacă vrem, este ființa noastră întreagă. Se spune că sexualitatea este dramatică *pentru că* ne angajăm în ea toată viața personală. Dar, de ce facem acest lucru? De ce corpul propriu este oglinda ființei noastre, dacă nu pentru că el este un *eu natural,* un curent de existență dată, astfel încât nu știm niciodată dacă forțele care ne mână sunt ale lui sau ale noastre, sau, mai degrabă, astfel încât ele nu sunt niciodată doar ale lui sau doar ale noastre. Nu există depășire a sexualității, așa cum nu există sexualitate închisă asupra ei însăși. Nimeni nu este în întregime salvat, sau în întregime pierdut[18].

[18] Nu putem scăpa nici de psihanaliză, nici de materialismul istoric condamnând concepțiile „înguste" și gândirea cauzală în numele unei metode descriptive și fenomenologice, deoarece materialismul istoric nu este mai strâns legat de formulările „cauzale" care i s-au putut da și, asemenea ei, ar putea fi expus cu ajutorul altui limbaj. Materialismul istoric face economia istorică, dar și istoria economică. Economia pe care el așază istoria nu este, ca în știința clasică, un ciclu închis de fenomene obiective, ci o confruntare de forțe productive și de forme de producție care nu se sfârșesc decât atunci când primele ies din anonimat, au conștiință de sine și devin astfel capabile să pună viitorul în formă. Or, conștientizarea este un fenomen cultural, fără îndoială, prin ea pot fi introduse în țesătura istoriei toate motivațiile psihologice. O istorie „materialistă" a Revoluției din 1917 nu constă în explicarea fiecărui avânt revoluționar prin indicele prețurilor cu amănuntul în momentul considerat, ci în reconsiderarea lui în dinamica claselor și în raporturile de conștiință, variind din februarie în octombrie, între noua putere proletară și vechea putere conservatoare. Economia este reintegrată în istorie și nu istoria redusă la economie. „Adesea materialismul istoric" nu este, în lucrările pe care le-a inspirat, decât o concepție concretă a istoriei care ia în considerare, în afara conținutului manifest – raporturile oficiale ale „cetățenilor" într-o democrație, de exemplu – conținutul său latent, adică relațiile interumane așa cum se stabilesc ele efectiv în viața concretă. Când istoria „materialistă" caracterizează democrația ca un regim „formal" și descrie conflictele de care acest regim este străbătut, subiectul real al istoriei, pe care ea caută să îl regăsească sub abstracția juridică a cetățeanului, nu este doar subiectul economic, omul ca factor de producție, ci, mai general, subiectul viu, omul ca productivitate, în măsura în care el vrea să dea o formă vieții sale, iubește, urăște, creează sau nu creează opere de artă, are sau nu copii. Materialismul istoric nu este o cauzalitate exclusivă a economiei. Am fi tentați să spunem că el nu face istoria și modurile de gândire să se întemeieze pe producție

și pe modul de muncă, ci, mai general, pe modul în care existăm și coexistăm, pe relațiile interumane. El nu reduce istoria ideilor la istoria economică, ci le repune în istoria unică pe care ambele o exprimă și care este cea a existenței sociale. Solipsismul ca doctrină filosofică nu este un efect al proprietății private, ci în instituția economică și în concepția despre lume se proiectează aceeași opțiune existențială a izolării și neîncrederii.

Totuși, această traducere a materialismului istoric poate părea echivocă. „Umflăm" noțiunea de economie, așa cum Freud umflă noțiunea de sexualitate, introducem în ea, în afara procesului de producție și a luptei forțelor economice contra formelor economice constelația de motive psihologice și morale care co-determină această luptă. Dar cuvântul „economie" nu își pierde oare orice sens care i-ar putea fi atribuit? Dacă în modul *Mitsein*-ului nu se exprimă relații economice, atunci nu este modul *Mitsein*-ului cel care se exprimă în relații economice? Când ne raportăm la proprietatea privată așa cum solipsismul se raportează la o anume structură a *Mitsein*-ului, nu facem istoria să meargă în mâini încă o dată? Nu trebuie oare să alegem între cele două teze: drama coexistenței are o semnificație pur economică, sau drama economică se dezvoltă într-o dramă mai generală și nu are decât o semnificație existențială, ceea ce ne duce la spiritualism?

Noțiunea de existență, dacă este bine înțeleasă, permite depășirea acestei alternative și trebuie să aplicăm și aici ceea ce am spus mai sus despre concepția existențială de „expresie" și „semnificație". O teorie existențialistă a istoriei este ambiguă, dar nu-i putem reproșa această ambiguitate care este în lucruri. Doar când se apropie o revoluție istoria strânge economia din ce în ce mai tare și, ca în viața individuală, boala înrobește omul la ritmul vital al corpului său. Într-o situație revoluționară, de exemplu, într-o mișcare de grevă generală, raporturile de producție transpar și sunt special percepute ca decisive. Am văzut adineauri că deznodământul depinde de modul în care forțele prezente se gândesc una pe alta. Cu atât mai mult în perioadele de calm raporturile economice nu sunt eficace decât dacă sunt trăite și reluate de un subiect uman, adică înfășurate în zdrențe ideologice, printr-un proces de mistificare, sau mai degrabă printr-un echivoc permanent care face parte din istorie și are greutate proprie. Nici conservatorul, nici proletarul nu sunt conștienți că sunt angajați într-o luptă economică și dau întotdeauna acțiunii lor o semnificație umană. În acest sens, niciodată nu există cauzalitate economică pură, deoarece economia nu este un sistem închis, ea este parte dintr-o existență întreagă și concretă a societății. Dar o concepție existențială a istoriei nu anulează puterea de *motivare* pe care situațiile economice o au. Dacă existența este mișcarea permanentă prin care omul asumă o anumită situație de fapt, pe care o reia pe cont propriu, nici unul dintre gândurile sale nu va putea fi complet detașat de contextul istoric în care el trăiește și în special de situația sa economică. Tocmai pentru că economia nu este o lume închisă și toate motivațiile se înnoadă în inima istoriei, exteriorul devine interior, așa cum interiorul devine exterior, și nici o componentă a existenței noastre nu poate fi depășită. Ar fi absurd să considerăm că poezia lui P. Valéry este un simplu episod de alienare economică: poezia pură poate să aibă un sens etern. Dar nu este absurd să căutăm în drama socială și economică, în lumea

Mitsein-ului nostru motivul acestei conştientizări. Tot aşa cum, am spus-o, întreaga noastră viaţă respiră o atmosferă sexuală, fără ca noi să putem cataloga un conţinut de conştiinţă ca „pur sexual" sau ca lipsit cu totul de conotaţii sexuale, drama economică şi socială furnizează fiecărei existenţe un fond anume, sau o anumită *imago* pe care o va descifra în mod propriu şi, în acest sens, este coextensiv istoriei. Actul artistului şi al filosofului este liber, dar nu lipsit de motiv. Libertatea lor constă în puterea de echivoc despre care vorbeam adineauri, sau în procesul de scăpare despre care vorbeam mai sus: ea constă în a asuma o situaţie de fapt dându-i un sens figurat, dincolo de sensul său propriu. Astfel, Marx nu se mulţumeşte să *fie* copil de avocat şi, studiind filosofia, *gândeşte* propria situaţie ca pe aceea a unui „intelectual mic-burghez" şi în perspectiva nouă a luptei de clasă. Astfel, Valéry transformă în poezie un disconfort şi o singurătate cu care alţii n-ar fi făcut nimic. Gândirea este viaţa interumană aşa cum se înţelege ea însăşi. În această reluare voluntară, în trecerea de la obiectiv la subiectiv este imposibil de spus unde se sfârşesc forţele istoriei şi unde încep ale noastre, iar problema pusă nu înseamnă, de fapt, nimic, de vreme ce istoria există doar pentru un subiect care o trăieşte şi care se situează istoric. Nu există o semnificaţie unică a istoriei, ceea ce facem are întotdeauna mai multe înţelesuri, iar o concepţie existenţială se deosebeşte de materialism şi de spiritualism tocmai pentru că recunoaşte acest lucru. Dar, orice fenomen cultural are, între altele, şi o semnificaţie economică la care istoria nu se reduce, dar pe care nici nu o transcende niciodată. Concepţia dreptului, morala, religia, structura economică se semnifică una pe alta în Unitatea evenimentului social, aşa cum părţile corpului se implică una pe alta în Unitatea unui gest, sau cum motivele „fiziologice", „psihologice" şi „morale" se înnoadă în Unitatea unei acţiuni şi este imposibil să reducem viaţa interumană la realităţile economice, adică la raporturile juridice şi morale gândite de oameni, aşa cum este imposibil să reducem viaţa individuală la funcţiile corporale sau la cunoştinţele pe care le avem despre această viaţă. Dar în fiecare caz putem considera ca dominant unul dintre ordinele de semnificaţie; anume gest poate fi considerat „sexual", un altul „drăgăstos", un altul „războinic" şi chiar în coexistenţă, o anumită perioadă a istoriei poate fi considerată ca fiind mai ales culturală, politică sau economică. A şti dacă istoria timpului nostru are sensul principal în economie şi dacă ideologii nu furnizează decât sensul derivat, sau secund este o problemă care nu mai ţine de filosofie, ci de politică, problemă ce va fi rezolvată cercetând care dintre scenarii, cel economic sau cel ideologic, acoperă mai bine faptele. Filosofia poate doar să arate că este *posibil,* plecând de la condiţia umană.

VI. Corpul ca expresie şi vorbirea

Am recunoscut corpului o unitate deosebită de aceea a obiectului ştiinţific. Tocmai am descoperit, în chiar „funcţia sa sexuală", o intenţionalitate şi o putere de semnificare. Încercând să descriem fenomenul vorbirii şi actul special de semnificare, vom avea norocul să depăşim pentru totdeauna dihotomia clasică a subiectului şi a obiectului.

Conştientizarea vorbirii ca regiune originală este, bineînţeles, tardivă. Aici ca peste tot, relaţia de *a avea*, vizibilă totuşi chiar în etimologia cuvântului habitudine, este iniţial mascată de relaţiile din domeniul lui *a fi* sau, am mai putea spune, de relaţiile intramundane şi ontice[1]. Posesia limbajului este înţeleasă mai întâi ca simplă existenţă efectivă de „imagini verbale", adică urme lăsate în noi de cuvintele pronunţate sau auzite. Fie că aceste urme sunt corporale, fie că se depun într-un „psihism inconştient", acest lucru nu ne interesează prea mult şi în ambele cazuri concepţia limbajului este aceeaşi: nu există „subiect vorbitor". Fie că stimulii declanşează, după legile mecanicii nervilor, excitaţii capabile să provoace articularea cuvântului, fie că stările de conştiinţă antrenează, în virtutea asociaţiilor dobândite, apariţia imaginii verbale potrivite, vorbirea este plasată într-un circuit de fenomene

[1] Deosebirea dintre „a avea" şi „a fi" nu coincide cu aceea a lui G. Marcel *(Etre et Avoir)*, deşi nu o exclude. Marcel consideră verbul „a avea" în sensul atenuat pe care acesta îl are când desemnează o relaţie de proprietate (am o casă, am o pălărie) şi consideră verbul „a fi" în sensul existenţial de „a fi în ..." sau de a asuma (eu sunt corpul meu, eu sunt viaţa mea). Preferăm să ţinem seama de accepţia care dă termenului „a fi" sensul atenuat al existenţei ca lucru sau al predicaţiei (masa este sau este mare) şi care desemnează prin cuvântul „a avea" raportul subiectului cu termenul în care se proiectează (am o idee, am chef). De aici, „a avea" al nostru corespunde aproximativ cu „a fi" al lui Marcel, iar „a fi" al nostru cu „a avea" al său.

la persoana a treia; nu există o persoană care vorbește, ci un flux de cuvinte care se produc fără ca vreo intenție de a vorbi să le guverneze. Sensul cuvintelor este considerat ca existând o dată cu stimulii sau cu stările de conștiință pe care trebuie să le numească, configurația sonoră sau articulatorie este dată o dată cu urmele cerebrale sau psihice, iar vorbirea nu este o acțiune, ea nu manifestă posibilități interioare ale subiectului: omul poate vorbi așa cum lampa electrică poate să devină incandescentă. Din moment ce există tulburări elective ce ating exclusiv limbajul vorbit și nu pe cel scris, sau numai scrierea și nu vorbirea, iar limbajul se poate dezagrega în fragmente, aceasta înseamnă că el se constituie printr-o serie de aporturi independente, că în sensul general vorbirea este o ființă de rațiune.

Se părea că teoria limbajului și a afaziei s-a transformat complet când s-a ajuns la deosebirea, dincolo de tulburări de limbaj care constau în imposibilitatea de a articula sunete, a adevăratei afazii, care este întotdeauna însoțită de tulburări ale inteligenței. Dincolo de limbajul automat, care este de fapt un fenomen motor la persoana a treia, s-a descoperit un limbaj intențional, singurul afectat în majoritatea afaziilor. Într-adevăr, individualitatea „imaginii verbale" era disociată. Ceea ce bolnavul a pierdut, ceea ce subiectul normal posedă nu este un anumit stoc de cuvinte, ci un mod anumit de a le folosi. Același cuvânt care rămâne la dispoziția bolnavului pe planul limbajului automat îi scapă în planul limbajului gratuit – același bolnav, care regăsește fără trudă cuvântul „nu" pentru a refuza întrebările medicului, adică atunci când cuvântul semnifică o negație actuală și trăită, nu poate să îl pronunțe când este vorba despre un exercițiu fără implicații afective și vitale. În spatele cuvântului descoperim deci o atitudine, o funcție a vorbirii care îl condiționează. Se făcea deosebirea dintre cuvânt ca instrument de acțiune și cuvânt ca mijloc de denumire dezinteresată. Dacă limbajul „concret" rămânea un proces la persoana a treia, limbajul gratuit, denumirea autentică deveneau un fenomen de gândire, iar originea anumitor afazii trebuia căutată într-o tulburare a gândirii. De exemplu, amnezia numelor culorilor, integrată din nou în comportamentul de ansamblu al bolnavului, apărea ca o manifestare specială a unei tulburări mai generale. Aceiași bolnavi care nu puteau numi culorile prezentate sunt incapabili să le claseze după un criteriu dat. Dacă li se cere, de exemplu, să

claseze eșantioane după teste de bază ale acestora, se constată mai întâi că o fac mult mai încet și mai minuțios decât subiectul normal: ei apropie unul de altul eșantioanele de comparat și nu văd dintr-o ochire pe cele care „se potrivesc". În plus, după ce au adunat corect mai multe panglici albastre, ei fac greșeli de neînțeles: dacă, de exemplu, ultima panglică albastră avea o nuanță pală, ei continuau, adăugând la grămada de „albastru" un verde pal sau un roz pal – ca și cum le-ar fi imposibil să mențină principiul de clasificare propus și să privească eșantioanele din punctul de vedere al culorii pe durata întregii operații. Așadar, au devenit incapabili să subsumeze datele sensibile unei categorii, să vadă dintr-o dată eșantioanele ca reprezentante ale *eidos*-ului albastru. Chiar când procedează corect, la începutul probei, nu sunt conduși de participarea eșantioanelor la o idee, ci de experiența unei asemănări imediate, datorită căreia nu pot clasa eșantioanele decât dacă le apropie unul de altul. Proba de asortare pune în evidență o tulburare fundamentală, pentru care amnezia numelor culorilor nu este decât o manifestare. Deoarece a numi un obiect înseamnă a-l smulge din caracteristicile sale individuale și unice pentru a vedea în el reprezentantul unei esențe sau al unei categorii; dacă bolnavul nu poate numi eșantioanele nu înseamnă că a pierdut imaginea verbală a cuvântului „roșu" sau a cuvântului „albastru", ci că a pierdut puterea generală de a subsuma o informație sensibilă unei categorii, că a căzut din nou din atitudinea categorială într-o atitudine concretă[2]. Aceste analize și altele asemănătoare ne conduc, se pare, la antipodul teoriei imaginii verbale, de vreme ce limbajul apare acum ca fiind condiționat de gândire.

În realitate, vom vedea o dată în plus că există o înrudire între psihologiile empiriste sau mecaniciste și psihologiile intelectualiste, iar problema limbajului nu se rezolvă trecând de la teză la antiteză. Adineauri, reproducerea cuvântului, reînsuflețirea imaginii verbale era esențială; acum, ea nu mai este decât învelișul adevăratei denumiri și al vorbirii autentice, care este o operație interioară. Și totuși, ambele concepții cad de acord că, atât pentru una, cât și pentru cealaltă, cuvântul nu *are* semnificație. Acest lucru este evident pentru prima teorie, pentru că evocarea cuvân-

[2] Gelb și Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*.

tului nu se face printr-un concept, stimulii sau „stările de conştiinţă" date îl reclamă după legile mecanicii nervoase sau după cele ale asociaţiei şi astfel cuvântul care, îşi duce sensul cu el, nu are nici o putere interioară şi nu este decât un fenomen psihic, fiziologic sau chiar fizic care se alătură celorlalte şi vede lumina zilei prin jocul unei cauzalităţi obiective. La fel se petrec lucrurile când denumirea este dublată de o operaţie categorială. Cuvântul este în continuare lipsit de eficacitate proprie, de această dată pentru că el este doar semnul exterior al unei recunoaşteri interioare care s-ar putea face şi în absenţa lui şi la care el nu are nici o contribuţie. Cuvântul nu este lipsit de sens, de vreme ce în spatele lui se află o operaţie categorială, dar nu *are* acest sens, nu îl posedă, ci rămâne un înveliş gol pentru sensul posedat de gândire. Nu este decât un fenomen articulator, sonor, sau conştiinţa acestui fenomen; în toate cazurile, limbajul este doar apanajul exterior al gândirii. În prima concepţie ne aflăm de o parte a cuvântului ca semnificaţie, în a doua ne aflăm de cealaltă parte; în prima concepţie nu vorbeşte nimeni; în a doua există un subiect, care însă nu este subiectul vorbitor, ci subiectul gânditor. În ceea ce priveşte vorbirea însăşi, intelectualismul abia dacă se deosebeşte de empirism, nereuşind să depăşească o explicaţie prin automatism. Operaţia categorială odată făcută, mai rămâne de explicat apariţia cuvântului care o desăvârşeşte şi acest lucru va fi realizat tot printr-un mecanism fiziologic sau fizic, de vreme ce cuvântul este un înveliş inert. Deci, prin remarca simplă: *cuvântul are un sens* depăşim atât empirismul, cât şi intelectualismul.

Dacă vorbirea presupunea gândirea, dacă a vorbi însemna mai întâi a te alătura obiectului printr-o intenţie de cunoaştere, sau printr-o reprezentare, nu înţelegem de ce gândirea tinde spre expresie ca spre o împlinire a sa, de ce obiectul cel mai familiar ni se pare nedeterminat dacă nu îi regăsim numele, de ce însuşi subiectul gânditor îşi ignoră într-o oarecare măsură gândurile, atâta vreme cât nu le-a formulat pentru sine, nu le-a spus, nici nu le-a scris, aşa cum o arată exemplul atâtor scriitori care încep o carte fără a şti, de fapt, ceea ce vor scrie în ea. O gândire care s-ar mulţumi să existe pentru sine, în afara stingherelii cuvintelor şi a comunicării, ar cădea în inconştient imediat ce ar apărea; aceasta înseamnă că nu ar exista nici măcar pentru sine. Nu putem răspunde faimoasei întrebări a lui Kant decât că a gândi este într-adevăr o

experiență, în sensul că noi ne formulăm gândirea prin vorbirea exterioară sau interioară. Ea progresează continuu, ca prin fulgurări, dar rămâne să ne-o apropriem apoi, tocmai prin expresie. Denumirea obiectelor nu vine după recunoașterea lor, ea este chiar această recunoaștere. Când privesc un obiect în penumbră și îmi spun: „Este o perie", în mintea mea nu există un concept al periei căruia i-aș subsuma obiectul și care, pe de altă parte, ar fi legat printr-o asociere frecventă cu cuvântul „perie", ci cuvântul poartă înțelesul cu el, iar eu am conștiința atingerii obiectului tocmai pentru că îl impun acestuia. Așa cum adesea s-a afirmat[3], obiectul este cunoscut de către copil doar când este numit; numele este esența obiectului și rezidă în el, așa cum o fac forma și culoarea. Pentru gândirea preștiințifică, a numi obiectul înseamnă a-l face să existe, sau a-l modifica: Dumnezeu creează ființele numindu-le, iar magia, vorbind despre ele, acționează de fapt asupra lor. Dacă gândirea s-ar baza pe concept, aceste „greșeli" nu ar fi de înțeles, deoarece conceptul ar trebui să fie cunoscut ca diferit de ea și să o cunoască în calitate de apanaj exterior. Dacă ni se răspunde că învățăm – copii fiind – să cunoaștem obiectele prin desemnările limbajului, că astfel, date mai întâi ca ființe lingvistice, obiectele nu primesc decât în al doilea rând o existență naturală, că, în fine, existența efectivă a unei comunități lingvistice dă seamă despre părerile copiilor, această explicație lasă problema neatinsă, de vreme ce copilul se poate cunoaște ca membru al unei comunități lingvistice înainte de a se cunoaște ca gândire a unei Naturi, el o face cu condiția ca subiectul să se poată ignora ca gândire universală și să se perceapă ca vorbire, iar cuvântul, departe de a fi un simplu semn al obiectelor și al semnificațiilor, trebuie să locuiască lucrurile și să vehiculeze semnificațiile. Astfel, la cel care vorbește, vorbirea nu traduce o gândire gata făcută, ci împlinește această gândire[4]. Cu atât mai mult trebuie să admitem că cel care ascultă primește și gândirea vorbirii. La prima vedere, am crede că gândirea auzită nu poate să-i aducă nimic: el este cel care dă sens

[3] Piaget de exemplu, *La Représentation du Monde chez l'Enfant*, p. 60 și următoarele.

[4] Bineînțeles, trebuie făcută distincția între o vorbire autentică, ce formulează pentru prima dată, și o expresie secundară, o vorbire despre vorbe care este, de obicei, limbajul empiric. Doar prima este identică gândirii.

cuvintelor şi frazelor şi chiar combinarea acestora nu este o contribuţie străină, de vreme ce ea nu ar fi înţeleasă dacă nu ar întâlni, la cel care ascultă, puterea de a o realiza în mod spontan. Şi aici ca peste tot, ni se pare la început că, în experienţă, conştiinţa nu poate găsi decât ceea ce ea însăşi a pus. Astfel, experienţa comunicării ar fi o iluzie. O conştiinţă construieşte – pentru X – această maşinărie a limbajului care va da unei alte conştiinţe ocazia de a efectua aceleaşi gânduri, dar, în realitate, nimic nu trece de la o conştiinţă la cealaltă. Totuşi, cum problema este de a şti modul în care, după aparenţe, conştiinţa învaţă ceva, soluţia nu poate consta în a spune că ea ştie totul dinainte. Adevărul este că puterea noastră de înţelegere depăşeşte gândurile noastre, spontane. Nu ni se poate vorbi decât într-un limbaj pe care deja îl înţelegem, fiecare cuvânt al unui text dificil trezeşte în noi gânduri care înainte nu ne aparţineau, dar aceste semnificaţii se înnoadă uneori într-o gândire nouă care le reorganizează pe toate, suntem transpuşi în centrul cărţii, ajungem la sursa ei. Nu există aici nimic care poate fi comparat cu rezolvarea unei probleme, în care să descoperim un termen necunoscut, prin raportarea lui la termeni cunoscuţi. Problema nu poate fi rezolvată decât dacă este determinată, adică dacă redecuparea datelor atribuie necunoscutei una sau mai multe valori definitive. În înţelegerea celuilalt, problema este întotdeauna nedeterminată[5], deoarece doar soluţionarea ei ar provoca apariţia retrospectivă a datelor ca fiind convergente; numai motivul central al unei filosofii, odată înţeles, dă textelor filosofului valoarea de semne adecvate. Există deci, de-a lungul vorbirii, o reluare a gândirii celuilalt o reflectare în celălalt, o putere de a gândi *după modelul celuilalt*[6], care ne îmbogăţeşte propriile gânduri. Aici este necesar ca sensul cuvintelor să fie indus prin cuvintele însele, sau, mai exact, ca semnificaţia lor conceptuală să se formeze prin prelevarea pe o *semnificaţie gestuală* care este imanentă vorbirii. Aşa cum, într-o ţară străină, încep să înţeleg sensul

[5] Încă o dată, ceea ce spunem aici nu se aplică decât vorbirii originare – aceea a copilului care pronunţă primul său cuvânt, a îndrăgostitului care-şi descoperă sentimentul, „a primului om care a vorbit" sau a scriitorului şi a filosofului, care trezesc, dincolo de tradiţie, experienţa primordială.

[6] *Nachdenken, nachvollziehen* de Husserl, *Ursprung der Geometrie*, p. 212 şi următoarele.

cuvintelor datorită plasării lor într-un context acțional, participând la viața comună, tot astfel un text filosofic pe care nu îl înțeleg bine îmi revelează ce-l puțin un anumit „stil" – spinozist, criticist sau fenomenologic –, care reprezintă prima schițare a înțelesului său; încep să înțeleg o filosofie strecurându-mă în modul de a exista al acestei gândiri, reproducând tonul și accentul filosofului. În definitiv, orice limbaj se indică pe sine și își importă sensul în mintea auditoriului. O muzică, o pictură care la început nu sunt înțelese sfârșesc prin a-și crea singure un public, dacă *spun* într-adevăr ceva, adică secretă propria lor semnificație. În cazul prozei sau al poeziei, puterea vorbirii este mai puțin vizibilă, deoarece avem iluzia că o posedăm, că există deja în noi, o dată cu sensul comun al cuvintelor, necesar pentru a înțelege orice text, în timp ce este evident că sunetele brute ale instrumentelor sau culorile paletei așa cum ne sunt date de percepția naturală nu sunt suficiente pentru a forma sensul muzical al unei muzici, sensul pictural al unei picturi. Dar, la drept vorbind, sensul operei literare nu este realizat atât prin sensul obișnuit al cuvintelor, ci mai degrabă contribuie la modificarea lui. Deci, la cel care ascultă sau citește, ca și la cel care vorbește sau scrie există *o gândire în vorbire* pe care intelectualismul nu o bănuiește.

Dacă vrem să ținem seama de aceasta, trebuie să ne întoarcem la fenomenul vorbirii și să punem sub semnul întrebării descoperirile obișnuite care fixează gândirea ca vorbire și nu permit să concepem, între acestea, decât relații exterioare. Trebuie să recunoaștem mai întâi că, gândirea la subiectul vorbitor, nu este o reprezentare, adică nu exprimă în mod expres obiecte sau relații. Oratorul nu gândește înainte de a vorbi, nici chiar în timp ce vorbește; vorbirea sa este gândirea sa. Tot astfel, auditoriul nu înțelege datorită semnelor. „Gândirea" oratorului este vidă în timpul în care acesta vorbește, când citim un text, dacă exprimarea este reușită, nu avem o gândire în afara textului însuși, cuvintele ne ocupă mintea, ele se suprapun exact așteptării noastre și încercăm nevoia discursului, de care suntem posedați și pe care nu am fi capabili să îl prevedem. Sfârșitul discursului, sau al textului va fi sfârșitul unei vrăji. De abia atunci vor putea apărea gândurile despre discurs sau despre text; înainte, discursul era improvizat și textul înțeles fără vreun gând, sensul era peste tot prezent, dar niciunde afirmat pentru el însuși. Dacă subiectul vorbitor nu gândește sen-

sul spuselor sale, cu atât mai puțin el își reprezintă cuvintele pe care le folosește. Am spus deja că a cunoaște un cuvânt sau o limbă nu înseamnă a dispune de montaje nervoase prestabilite. Dar nu înseamnă nici a păstra o „amintire pură", o percepție vagă a cuvântului. Alternativa bergsoniană a memoriei-obișnuință și a amintirii pure nu dă seama despre prezența apropiată a cuvintelor pe care le știu: ele sunt în spatele meu, ca niște obiecte, sau ca orizontul orașului în jurul casei mele, țin seama de ele sau mă bizui pe ele, dar nu am nici o „imagine verbală". Dacă ele persistă în mine, o fac în maniera unei *Imago* freudiene care nu este atât reprezentarea unei percepții vechi, cât o esență emoțională foarte precisă și foarte generală, detașată de originile sale empirice. Din cuvântul învățat îmi rămâne stilul articulatoriu și cel sonor. Despre imaginea verbală trebuie să spunem ceea ce mai sus am afirmat despre „reprezentarea mișcării": nu am nevoie să mi se reprezinte spațiul exterior și nici propriul corp pentru a deplasa pe unul în celălalt. Este suficient ca acestea să existe pentru mine și să constituie un anumit câmp de acțiune care mă înconjoară. În același fel, nu am nevoie să-mi reprezint cuvântul pentru a-l ști și pentru a-l pronunța. Este suficient să posed esența lui articulatorie și sonoră ca una dintre modulări, unul din modurile posibile de folosire a corpului meu. Mă raportez la cuvânt așa cum mâna mea se îndreaptă spre locul care a fost pișcat, pe corpul meu; cuvântul este un anumit loc al lumii mele lingvistice, face parte din echipamentul meu, nu am decât un mod de a-l reprezenta – să îl pronunț, așa cum artistul are un singur mod de a-și reprezenta opera la care muncește: trebuie să o facă. Dacă îl imaginez pe Pierre, care este absent, nu am conștiința contemplării unui Pierre în imagine, distinct din punct de vedere numeric de Pierre însuși; oricât de departe ar fi, eu îl vizez în lume, iar puterea proprie de a imagina nu este altceva decât persistența lumii mele în jurul meu[7]. A spune că mi-l imaginez pe Pierre înseamnă a spune că îmi procur o pseudo-prezență a lui Pierre, declanșând „comportamentul lui Pierre". Tot așa, un Pierre imaginat nu este decât una dintre modalitățile ființei mele în lume, imaginea verbală nu este decât una dintre modalitățile gesticulării mele fonetice, dată împreună cu multe altele în con-

[7] Sartre, *L'Imagination*, p. 148.

știința globală a corpului meu. Evident, Bergson vrea să spună același lucru când vorbește despre un „cadru motor" al evocării, dar, dacă în acest cadru vin să se strecoare reprezentări pure ale trecutului, nu vedem de ce ele ar avea nevoie de el pentru a deveni din nou actuale. Nu putem înțelege rolul corpului în memorie decât dacă memoria este nu conștiința care constituie trecutul, ci un efort pentru a redeschide timpul, plecând de la implicațiile prezentului și dacă propriul corp, fiind mijlocul nostru permanent de „a lua atitudini" și de a ne fabrica, astfel, pseudo-prezenturi este mijlocul prin care comunicăm cu timpul și cu spațiul[8]. Funcția corpului în memorie este aceeași funcție de proiectare pe care am întâlnit-o deja în inițiativa cinetică: corpul convertește o anumită esență motorie în vociferare, desfășoară în fenomene sonore stilul articulării unui cuvânt, desfășoară atitudinea veche ce reia trecutul în panoramă a acestuia, proiectează o intenție de mișcare în mișcarea efectivă, pentru că este o putere de expresie naturală.

Aceste remarce ne permit să redăm adevărata fizionomie a actului vorbirii. Mai întâi, vorbirea nu este „semnul" gândirii, dacă prin aceasta înțelegem un fenomen care anunță un altul, așa cum fumul anunță focul. Vorbirea și gândirea nu ar admite această relație exterioară decât dacă și una și alta ar fi tematic date; în realitate, ele sunt înfășurate una în alta, sensul este prins în vorbire și vorbirea este existența exterioară a sensului. Nu vom putea să admitem – așa cum se face de obicei – nici că vorbirea ar fi un simplu mijloc de fixare, sau chiar învelișul, îmbrăcămintea gândirii. Dacă pretinsele imagini verbale au nevoie să fie reconstituite

[8] „... Când mă trezeam astfel și mintea se străduia în zadar să știe unde mă aflu, totul se învârtea în jurul meu în întuneric – lucrurile, țările, anii. Corpul meu, prea amorțit pentru a se mișca, încerca să repereze poziția membrelor sale după forma oboselii lui pentru a deduce direcția peretelui, locul mobilelor, pentru a reconstitui și a numi locuința în care se afla. Memoria sa, memoria coastelor, a genunchilor, a umerilor îi prezenta succesiv mai multe camere în care a dormit, în vreme ce pereți invizibili își schimbau locul în jurul lui, după forma camerei imaginate, răsucindu-se în tenebre (...). Corpul meu, partea pe care stăteam, păstrători fideli ai unui trecut pe care mintea nu ar fi trebuit niciodată să-l uite, îmi aminteau flacăra veiozei de sticlă de Boemia, în formă de urnă, suspendată cu lănțișoare de tavan, căminul de marmură de Siena, în camera mea de la Combray, la bunici, din zile îndepărtate pe care mi le imaginam prezente fără a mi le reprezenta exact". Proust, *Du Côté de chez Swann*, I, pp. 15–16.

de fiecare dată, de ce ar fi mai uşor să ne amintim cuvinte, sau fraze, decât să ne amintim idei? Şi de ce gândirea ar încerca să se dubleze, sau să se îmbrace cu o suită de vociferări, dacă acestea nu ar purta şi nu ar conţine în ele însele propriul sens? Cuvintele nu pot să fie „fortăreţele gândirii" şi gândirea nu îşi poate căuta exprimarea decât dacă vorbele însele sunt un text comprehensibil şi dacă vorbirea posedă o putere proprie de a semnifica. Într-un fel sau altul, cuvântul şi vorbirea trebuie să înceteze să mai fie un mod de a desemna obiectul sau gândirea, pentru a deveni prezenţa acestei gândiri în lumea sensibilă, şi nu veşmântul ei, ci emblema sau corpul ei. Trebuie să existe, aşa cum spun psihologii, un „concept lingvistic" (Sprachbegriff)[9], sau un concept verbal (Wortbegriff), o „experienţă internă centrală, specific verbală, graţie căreia sunetul auzit, pronunţat, citit sau scris să devină un fapt de limbaj"[10]. Bolnavii pot citi un text „pe tonul potrivit" fără ca, totuşi, să-l înţeleagă. Înseamnă că vorbirea, sau cuvintele poartă un prim strat de semnificaţie care le este aderent şi care dă gandirea ca stil, ca valoare afectivă, ca mimică existenţială, mai degrabă decât ca enunţ conceptual. Sub semnificaţia conceptuală a vorbelor descoperim o semnificaţie existenţială, care nu numai că este tradusă de ele, dar le şi locuieşte şi este inseparabilă de acestea. Cel mai mare beneficiu al exprimării nu este acela de a consemna într-o scriere idei care s-ar putea pierde; un scriitor nu îşi reciteşte propriile lucrări, iar marile opere depun în noi încă de la prima lectură tot ceea ce vom extrage apoi din ele. Operaţia de exprimare, când reuşeşte, nu lasă doar un ajutor de memorie cititorului şi scriitorului însuşi, ci face ca semnificaţia să existe exact în inima textului, ca un lucru, o face să trăiască într-un organism de cuvinte, o instalează în scriitor sau în cititor ca pe un organ de simţ, deschide un nou câmp sau o nouă dimensiune a experienţei noastre. Această putere a exprimării este bine cunoscută în artă, în muzică de exemplu. Semnificaţia muzicală a sonatei este inseparabilă de sunetele care o poartă: înainte ca noi să o auzim, nici o analiză nu ne permite să o ghicim; odată execuţia încheiată, nu vom mai putea, în analizele noastre intelectuale, decât să ne întoarcem la momen-

[9] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 383.
[10] Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 459.

tul experienței; în timpul execuțării, sunetele nu sunt doar „semne" ale sonatei, ci sonata este prezentă prin ele, coboară în ele[11]. Tot astfel, actrița devine invizibilă și apare Fedra. Semnificația devorează scenele și Fedra o stăpânește atât de bine pe Berma, încât extazierea sa în Fedra ni se pare a fi culmea ușurinței și a firesculuí[12]. Expresia estetică dă existența în sine a ceea ce exprimă, instalează în natură conținutul ca un lucru perceput, accesibil tuturor, sau, invers, smulge semnele – persoana artistului, culorile și pânza pictorului – din existența lor empirică și le răpește într-un alt tărâm. Nimeni nu va putea contesta faptul că aici operația expresivă realizează sau efectuează semnificația și nu se mărginește să o traducă. În ciuda aparențelor, la fel se întâmplă și cu exprimarea gândurilor prin vorbire. Gândirea nu este „interioară", ea nu există în afara lumii și a cuvintelor. Dacă ne înșelăm în această privință, crezând că o gândire ar exista pentru sine înainte de a fi exprimată, vina este a gândurilor deja constituite și exprimate, pe care le putem chema pe furiș la noi și prin care ne dăm iluzia unei vieți interioare. În realitate, această așa-zisă tăcere freamătă de vorbe, această viață interioară este un limbaj interior. Gândirea „pură" se reduce la un anume vid al conștiinței, la o voință instantanee. Noua intenție semnificativă nu se cunoaște pe sine decât dacă se acoperă cu semnificațiile deja disponibile, rezultate din actele de expresie anterioare. Semnificațiile disponibile se întrepătrund dintr-o dată după o lege necunoscută și, o dată pentru totdeauna, o nouă ființă culturală a început să existe. Gândirea și exprimarea se constituie simultan, atunci când bagajul nostru cultural se mobilizează în serviciul acestei legi necunoscute, așa cum corpul nostru face, dintr-o dată, un gest nou în achiziția deprinderii; vorbirea este un adevărat gest și, asemeni acestuia, își conține înțelesul. Acest fapt face posibilă comunicarea. Pentru ca eu să înțeleg vorbele celuilalt trebuie, evident, ca vocabularul și sintaxa folosite să-mi fie „deja cunoscute". Aceasta nu înseamnă că vorbele acționează prin trezirea unor „reprezentări" care le-ar fi asociate și care, asamblate, ar reproduce în mine „reprezentarea" originală a celui care vorbește. Nu comunic cu niște „reprezentări"

[11] Proust, *Du Côté de chez Swann*, II, p. 192.
[12] Proust, *La Côté de Guermantes*.

sau cu o gândire, ci comunic mai întâi cu un subiect vorbitor, cu un anumit stil de a fi şi cu „lumea" pe care el o vizează. Aşa cum intenţia semnificativă care a pus în mişcare vorbirea celuilalt nu este o gândire explicită, ci o anumită lacună ce caută să se suplinească, tot astfel, reluarea intenţiei nu este o operaţie a gândirii mele, ci o modulare sincronică a propriei mele existenţe, o transformare a fiinţei mele. Trăim într-o lume în care vorbirea este *instituită*. Pentru toate aceste vorbe banale avem deja o semnificaţie gata făcută în noi înşine. Ele nu trezesc în noi decât gânduri secundare; la rândul lor, acestea se traduc în alte vorbe, care nu cer un adevărat efort de exprimare din partea noastră, iar auditoriului nu-i vor solicita nici un efort de înţelegere. Astfel, limbajul şi înţelegerea acestuia par să vină de la sine. Lumea lingvistică şi intersubiectivă nu ne mai miră, nu o mai distingem de lumea însăşi şi gândim în interiorul unei lumi vorbitoare şi deja vorbită. Nu mai avem conştiinţa a ceea ce este contingent în exprimare şi în comunicare, la copilul care învaţă să vorbească sau la scriitorul care spune şi gândeşte pentru prima dată ceva, în fine, la toţi cei care transformă o anumită tăcere în vorbire. Totuşi, este foarte clar că vorbirea constituită, aşa cum funcţionează ea în viaţa cotidiană, presupune ca împlinit pasul hotărâtor al expresiei. Vederea pe care o avem asupra omului rămâne superficială, atâta vreme cât nu ne vom întoarce la origini, cât nu vom regăsi sub zgomotul vorbelor tăcerea primordială, cât nu vom descrie gestul care rupe această tăcere. Vorbirea este un gest şi semnificaţia sa o lume.

Psihologia modernă[13] a arătat foarte bine că spectatorul nu caută în el însuşi sau în experienţa sa intimă înţelesul gesturilor la care este martor. Fie un gest de mânie sau de ameninţare – pentru a-l înţelege nu am nevoie să-mi amintesc sentimentele pe care le-am încercat când am executat eu însumi asemenea gesturi. Din interior cunosc foarte greu mimica mâniei, deci asocierii prin asemănare sau raţionamentului prin analogie le-ar lipsi un element decisiv; de altfel, nu percep mânia şi ameninţarea ca un fapt psihic ascuns după gest, citesc mânia în gest; el *nu mă face* să mă gândesc la mânie, el este mânia însăşi. Totuşi, sensul gestului nu este

[13] M. Scheler, de exemplu, *Nature et Formes de la Sympathie*, pp. 347 şi urm.

perceput așa cum percepem, de exemplu, culoarea covorului. Dacă acesta mi-ar fi fost dat ca un lucru, nu văd de ce înțelegerea gesturilor s-ar limita, aproape tot timpul, la gesturile umane. Nu „înțeleg" mimica sexuală a câinelui și chiar mai puțin pe cea a cărăbușului sau a lăcustei. Nu înțeleg nici măcar expresia emoțiilor la primitivi, nici în medii foarte diferite de al meu. Dacă un copil este, din întâmplare, martorul unei scene sexuale, el o poate înțelege fără să fi avut experiența dorinței și a atitudinilor corporale care o traduc, dar această scenă va fi pentru el doar un spectacol insolit și neliniștitor, ea va fi lipsită de sens dacă nu este atins gradul maturității sexuale, pentru ca acest comportament să devină posibil și pentru el. Este adevărat că adesea cunoașterea celuilalt ajută cunoașterea de sine: spectacolul exterior revelează corpului înțelesul propriilor sale pulsiuni propunându-le un scop. Dar, dacă nu s-ar întâlni cu posibilitățile interne ale copilului, exemplul ar trece neobservat. Sensul gesturilor nu este dat, ci înțeles, adică luat din nou în posesie printr-un act al spectatorului. Toată dificultatea stă în a concepe bine acest act și a nu-l confunda cu o operație de cunoaștere. Comunicarea sau înțelegerea gesturilor se obține prin reciprocitatea relațiilor mele și a gesturilor celuilalt, a gesturilor mele și a intențiilor lizibile în comportamentul celuilalt. Totul se petrece ca și cum intenția celuilalt ar locui în corpul meu, sau ca și cum intențiile mele ar locui în al său. Gestul al cărui martor sunt desenează, punctat, un obiect intențional. Acest obiect devine actual și este înțeles în totalitate când puterile corpului meu i se ajustează și îl acoperă. Gestul este în fața mea ca o întrebare, el îmi indică anumite puncte sensibile ale lumii, mă invită să mă alătur lui în lume. Comunicarea se desăvârșește când comportamentul meu găsește în acest drum propriul său drum. Îl confirm pe celălalt, la fel cum celălalt mă confirmă pe mine. Trebuie să restituim aici experiența celuilalt – deformată de analizele intelectualiste – așa cum trebuie să restituim experiența perceptivă a lucrului. Când percep un lucru – fie, de exemplu, un șemineu – nu ajung la concluzia existenței șemineului ca geometral și ca semnificație comună a tuturor acestor perspective prin concordanța diferitelor sale aspecte, ci, invers, percep lucrul în evidența sa proprie și aceasta îmi dă siguranța că voi obține, prin desfășurarea experienței perceptive, o serie nedefinită de unghiuri de vedere care concordă. Identitatea lucrului de-a lungul experienței percep-

tive nu este decât un alt aspect al *identității propriului corp* în cursul mişcărilor de explorare, fiind de acelaşi fel cu ea: ca şi schema corporală, şemineul este un sistem de echivalențe care nu se fundamentează pe recunoaşterea unei legi, ci pe dovada unei prezențe corporale. Mă angajez cu propriul corp printre lucrurile care coexistă cu mine ca subiect incarnat şi această viață a lucrurilor nu are nimic în comun cu construcția obiectelor ştiințifice. În acelaşi fel, nu înțeleg gesturile celuilalt printr-un gest de interpretare intelectuală, comunicarea cunoştințelor nu se bazează pe sensul comun al experiențelor lor, ci comunicarea însăşi este cea care fondează sensul: trebuie să recunoaştem ca ireductibilă mişcarea prin care consimt la spectacol, mă alătur lui într-un fel de recunoaştere oarbă care precedă definirea şi elaborarea intelectuală a sensului. Generații întregi „înțeleg" şi împlinesc gesturile sexuale, de exemplu gestul de mângâiere, înainte ca filosoful[14] să le definească semnificația intelectuală, care constă în închiderea corpului pasiv în sine, în menținerea lui în somnul plăcerii, întreruperea mişcării continue prin care acesta se proiectează în lucruri şi spre ceilalți. Îl înțeleg pe celălalt exact prin corpul meu, după cum prin corpul meu percep „lucruri". Astfel „înțeles", sensul gesturilor nu se află în spatele acestora, ci se confundă cu structura lumii pe care gestul o desenează şi pe care o reiau în nume propriu; el se desfăşoară pe gestul însuşi – aşa cum, în experiența perceptivă, semnificația şemineului nu este dincolo de spectacolul sensibil, de şemineul însuşi, aşa cum privirile şi mişcările mele îl găsesc în lume.

Ca şi celelalte gesturi, gestul lingvistic îşi desemnează singur sensul. Ideea surprinde la început, dar dacă vrem să înțelegem originea limbajului, problemă întotdeauna presantă, deşi psihologii şi lingviştii cad de acord să o recuze în numele ştiinței pozitive, trebuie să revenim mereu la ea. La început pare imposibil să dau cuvintelor, ca şi gesturilor o semnificație imanentă, deoarece gestul se mărgineşte să indice un anumit raport între om şi lumea sensibilă, iar aceasta este dată spectatorului prin percepție naturală şi astfel obiectul intențional este oferit martorului în acelaşi timp cu gestul însuşi. Din contră, gesticularea verbală vizează un peisaj

[14] Aici J-P Sartre, *L'Être et le Néant*, pp. 453 şi următoarele.

mental care ne este dat dinainte fiecăruia şi are ca funcție comunicarea. Dar, ceea ce natura nu oferă aici este furnizat de cultură. Semnificațiile disponibile, adică actele de exprimare anterioare, stabilesc o lume comună între subiectele vorbitoare, în care vorbirea actuală şi cea nouă se referă, asemeni gestului, la lumea sensibilă. Şi înțelesul vorbirii reprezintă exact modul în care ea manevrează lumea lingvistică, sau modul în care modulează pe acestă claviatură semnificațiile dobândite. Eu sesizez acest sens într-un act unic, la fel de scurt ca strigătul. Este adevărat că nu am rezolvat, ci doar deplasat problema constituirii acestor semnificații disponibile. Odată limbajul format, se înțelege că vorbirea poate semnifica asemeni unui gest pe fondul mental comun. Dar formele sintactice şi cele ale vocabularului, propuse aici, îşi poartă sensul în ele însele? Se distinge uşor partea comună a gesturilor şi a sensului lor, a expresiei emoțiilor şi a emoțiilor, de exemplu surâsul, fața destinsă, vioiciunea gesturilor conțin într-adevăr ritmul acțiunii, modul de a fi în lume al bucuriei însăşi. Din contră, între sensul verbal şi semnificația sa nu există oare o legătură cu totul întâmplătoare, aşa cum o demonstrează, în mod vădit, existența mai multor limbaje? Iar comunicarea elementelor limbajului între „primul om care a vorbit" şi al doilea a fost oare în mod necesar de un cu totul alt tip decât comunicarea prin gesturi? Acest lucru este exprimat de obicei când se spune că gestul sau mimica emoțională reprezintă „semne naturale", iar vorbirea „un semn convențional". Dar convențiile sunt un mod tardiv de relație între oameni; ele presupun o comunicare prealabilă şi trebuie să plasăm din nou limbajul în acest curent comunicațional. Dacă nu luăm în considerare decât sensul conceptual şi terminal al cuvintelor, este adevărat că forma verbală – mai puțin desinențele – pare arbitrară. Dacă nu s-ar ține cont şi de sensul emoțional al cuvintelor lucrurile s-ar schimba; ceea ce mai sus am numit sensul lor gestual este esențial în poezie, de exemplu. Vom constata atunci că fonemele, vocalele, cuvintele sunt tot atâtea moduri de a cânta lumea şi că sunt destinate să reprezinte obiectele nu datorită unei asemănări obiective, aşa cum credea în mod naiv teoria onomatopeelor, ci pentru că ele extrag şi exprimă, în sensul propriu al cuvântului, esența lor emoțională. Dacă am putea să separăm într-un vocabular ceea ce se datorează legilor mecanice ale foneticii, contaminărilor limbilor străine, raționalizărilor gramaticienilor şi

imitației limbii de către ea însăși, am descoperi, fără îndoială, la originea fiecărei limbi un sistem de expresie destul de redus, dar astfel făcut încât lumina nu ar fi numită arbitrar lumină, nici noaptea arbitrar numită noapte. Predominanța vocalelor într-o limbă, sau a consoanelor în alta, sistemele de construcție și de sintaxă nu ar reprezenta tot atâtea convenții arbitrare pentru a exprima aceeași gândire, ci mai multe modalități prin care corpul uman celebrează lumea și, în cele din urmă, trăiește. De aici consecința că înțelesul *întreg* al unei limbi nu poate fi niciodată tradus în altă limbă. Putem vorbi mai multe limbi, dar una dintre ele rămâne pentru totdeauna limba în care trăim. Pentru a asimila complet o limbă, ar trebui să ne asumăm lumea pe care o exprimă și niciodată nu existăm în două lumi în același timp[15]. Dacă există o gândire universală, ea este obținută reluând efortul de exprimare și de comunicare așa cum a fost el încercat de *o* limbă, asumând toate echivocurile, toate alunecările de sens din care este făcută o tradiție lingvistică, acestea măsurând exact puterea ei de expresie. Un algoritm convențional – care de altfel nu are sens decât raportat la limbaj – nu va exprima niciodată altceva decât Natura fără om. Deci, în cel mai rău caz, nu există semne convenționale, simplă notație a unei gândiri pure și clare pentru ea însăși, nu există decât cuvinte în care se strânge istoria unei limbi, care desăvârșesc comunicarea fără nici o garanție, în plin și incredibil hazard lingvistic. Dacă avem întotdeauna impresia că limba este mai transparentă decât muzica, este pentru că în marea parte a timpului noi

[15] „... Un efort, prelungit de-a lungul anilor, pentru a trăi în costumul arabilor și a mă modela în forma lor mentală m-a despuiat de toată personalitatea mea englezească: am putut să privesc, astfel, cu alți ochi occidentul și convențiile sale de fapt, am încetat să mai cred în ele. Dar cum să-ți faci o piele arăbească? Din partea mea a fost pură afectare. Este ușor să determini un om să-și piardă credința, dar este dificil să-l convertești din nou la o alta. Lepădând o formă fără să dobândim alta, am devenit ca sicriul legendar al lui Mahomed (...). Epuizat de efortul fizic și de izolarea la fel de îndelungată, un om a cunoscut această supremă detașare. În timp ce corpul său înainta ca o mașină, spiritul său rațional îl părăsea, privindu-l critic și întrebându-se asupra scopului și motivului de a fi o astfel de adunătură. Uneori, persoanele începeau chiar o discuție în vid: atunci nebunia era aproape. Cred că ea este în apropierea oricărui om care poate vedea universul simultan din spatele vălurilor a două culturi, a două educații, a două medii". T-E Lawrence, *Les sept piliers de la Sagesse*, p. 43.

rămânem în limbajul constituit, ne dăm semnificații disponibile și în definițiile noastre ne mărginim să indicăm echivalențele, ca niște dicționare. Sensul unei fraze ni se pare inteligibil bucată cu bucată, detașabil de fraza însăși și definit într-o lume inteligibilă, pentru că luăm ca gata făcute toate participările pe care fraza le datorează istoriei limbii și care contribuie la determinarea sensului ei. În muzică, din contră, nu este presupus nici un vocabular, sensul apare legat de prezența empirică a sunetelor; de aceea muzica ni se pare mută. Dar, așa cum am spus-o, claritatea limbajului se stabilește în realitate pe un fond obscur, iar dacă împingem cercetarea destul de departe, vom descoperi în cele din urmă că nici limbajul nu spune altceva decât pe sine, că sensul său nu poate fi separat de el. Deci, ar trebui să căutăm primele schițe ale limbajului în gesticularea emoțională prin care omul suprapune lumii date, lumea după om. Nu există aici nici o asemănare cu celebrele concepții naturaliste care reduc semnul artificial la semnul natural, încercând să facă din limbaj doar o expresie a emoțiilor. Semnul natural nu se reduce la semnul artificial pentru că la om nu există semn natural; apropiind limbajul de expresiile emoționale nu compromitem specificitatea acestuia, dacă este adevărat că emoția, ca vibrație a ființei noastre în lume, este contingentă față de dispozitivele mecanice conținute în corpul nostru și manifestă aceeași putere de a pune în formă stimulii și situațiile, putere care atinge punctul său culminant la nivelul limbajului. Deci, nu am putea vorbi de „semne naturale" decât dacă organizarea anatomică a corpului nostru ar putea să facă să corespundă „stărilor de conștiință" date gesturi precise. De fapt, mimica mâniei sau a dragostei nu este aceeași la un japonez și la un occidental. Mai precis, diferența de mimică acoperă o diferență situată chiar la nivelul emoțiilor. Nu numai gestul este contingent față de organizarea corporală, ci și modul în sine de a primi și de a trăi situația. Japonezul furios surâde, occidentalul roșește și lovește din picioare sau pălește și vorbește cu o voce șuierătoare. Nu este suficient ca doi subiecți conștienți să aibă aceleași organe și același sistem nervos pentru ca emoțiile să provoace aceleași semne. Contează modul în care ei se folosesc de corpul propriu, punerea în formă simultană a corpului lor și a lumii lor în emoție. Echipamentul psihofiziologic lasă deschise o grămadă de posibilități și nu există nici aici, ca de altfel nici în domeniul instinctelor, o

natură umană dată pentru totdeauna. Modul în care omul își folosește corpul este transcendent față de acest corp ca simplă ființă biologică. Nu este mai natural sau mai puțin convențional să strigi la mânie sau să săruți când ești îndrăgostit[16], decât să numești o masă „masă". Sentimentele și comportamentele personale sunt inventate, ca și cuvintele. Chiar acelea care, așa ca paternitatea, par înscrise în corpul uman, sunt în realitate instituite în el[17]. În cazul omului este imposibil să suprapunem unui prim strat de comportamente pe care le-am numi „naturale", o lume culturală sau spirituală fabricată. La om, putem spune că totul este fabricat sau că totul este natural, în sensul că nu există nici un cuvânt, nici un comportament care să nu datoreze ceva ființei biologice și care, în același timp, să nu scape simplității vieții animale, să nu deturneze de la ele comportamentele sale vitale printr-un fel de *scăpare* și printr-un geniu al echivocului, care ar putea servi la definiția omului. Simpla prezență a unei ființe vii transformă deja lumea fizică, produce aici apariția „alimentelor", dincolo apariția unei „ascunzători", dă „stimulilor" sensuri pe care aceștia nu le aveau înainte. Cu atât mai mult când discutăm despre prezența unui om în mediul animal. Comportamentele creează semnificații care transcend dispozitivul anatomic și sunt totuși imanente comportamentului ca atare, de vreme ce el se predă pe sine și se înțelege. Nu putem măsura această putere irațională care creează semnificații și le comunică. Vorbirea nu este decât un caz particular al acestei puteri.

Rămâne adevărat – și faptul justifică situația particulară conferită de obicei limbajului – că, dintre toate operațiile expresive, vorbirea este singura capabilă să se sedimenteze și să constituie o achiziție intersubiectivă. Nu putem explica acest fapt remarcând că vorbirea se poate înregistra „pe hârtie", în vreme ce gesturile sau comportamentele nu se transmit decât prin imitare directă. Deoarece și muzica se poate scrie și, deși există în ea ceva asemănă-

[16] Se știe că obiceiurile tradiționale ale Japoniei nu includ sărutul.

[17] La indigenii din insulele Trobriand nu este cunoscută paternitatea. Copiii sunt crescuți sub autoritatea unchiului matern. La întoarcerea dintr-o călătorie lungă, un soț se felicită pentru că găsește copii noi în căminul său. El are grijă de ei, îi veghează și îi iubește ca pe copiii săi. Malinowski, *The Father in primitive Psychology*, citat de Bertrand Russell, *Le Mariage et la Morale*, Gallimard, 1930, p. 22.

tor unei inițieri tradiționale, deși este, poate, imposibil să ai acces la muzica atonală fără a fi trecut prin muzica clasică, fiecare artist reia de la început sarcina, are o lume întreagă care trebuie eliberată, în vreme ce, în ordinea vorbirii, fiecare scriitor are conștiința de a urmări aceeași lume de care alți scriitori s-au ocupat deja – lumea lui Balzac și lumea lui Stendhal nu sunt ca niște planete între care nu există comunicare, vorbirea instalează în noi ideea de adevăr ca limită prezumtivă a efortului său. Ea se uită pe sine ca fapt contingent, se întemeiază pe ea însăși, conducându-ne astfel, spre idealul unei gândiri fără vorbire, pe când ideea unei muzici fără sunete este absurdă. Chiar dacă nu este decât o idee-limită și un contra-sens, chiar dacă înțelesul unei vorbe nu poate fi niciodată eliberat de inerența sa la altă vorbă, operația expresivă, poate fi reiterată în cazul vorbirii la nesfârșit, putem vorbi despre vorbire, dar nu putem picta despre pictură; în fine, orice filosofie s-a gândit la o vorbă care le-ar pune punct tuturor celorlalte, în vreme ce pictorul sau muzicianul nu speră să epuizeze toată pictura și toată muzica posibilă. Există deci un privilegiu al Rațiunii. Dar tocmai pentru a-l înțelege cum trebuie, suntem obligați să situăm din nou gândirea printre fenomenele de expresie.

Această concepție a limbajului continuă cele mai bune și cele mai recente analize ale afaziei, din care nu am folosit decât o parte. Am văzut la început că, după o perioadă empiristă, teoria afaziei părea să treacă, începând cu Peirre Marie, la intelectualism, – că ea punea în cauză, în tulburările de limbaj, „funcția de reprezentare" (Darstellungsfunktion) sau activitatea „categorială"[18] și că, după ea, vorbirea se baza pe gândire. În realitate, teoria nu se îndreaptă spre un nou intelectualism. Fie că autorii o știu sau nu, ei încearcă să formuleze ceea ce noi vom numi o teorie existențială a afaziei, adică o teorie care tratează gândirea și limbajul obiectiv ca două manifestări ale activității fundamentale prin care omul se proiectează spre o „lume".[19] Să luăm de exemplu, amne-

[18] Noțiuni de acest fel se găsesc în lucrările lui Head, von Woerkom, Bouman, Grünbaum și Goldstein.

[19] Grünbaum, de exemplu *(Aphasie und Motorik)*, demonstrează că tulburările afazice sunt *generale* și *motorii* în același timp, cu alte cuvinte el face din motricitate un mod original de intenționalitate sau de semnificare, ceea ce înseamnă că omul nu este conceput ca o conștiință, ci ca existență.

zia numelor culorilor. Prin proba de asortare, se dovedeşte că amnezicul a pierdut puterea generală de a subsuma culorile unei categorii şi deficitul verbal este raportat la aceeaşi cauză. Dar dacă revenim la descrierile concrete, observăm că activitatea categorială, înainte de a fi o gândire sau o cunoştiinţă, este o anumită modalitate de a se raporta la lume şi, corelativ, un stil sau o configuraţie a experienţei. La subiectul normal, percepţia grămezii de eşantioane se organizează în funcţie de ordinul dat: „Culorile care aparţin aceleiaşi categorii ca eşantionul model se desprind pe fondul celorlalte"[20], toate eşantioanele roşii, de exemplu, constituie un ansamblu şi subiectul nu are decât să îl dezmembreze pentru a reuni toate eşantioanele care fac parte din el. La bolnav, din contră, fiecare din eşantioane este îngrădit într-o existenţă individuală. Ei opun constituţiei unui ansamblu după un principiu dat un fel de vâscozitate, sau de inerţie. Când sunt prezentate bolnavului două culori obiectiv asemănătoare, ele nu îi apar în mod necesar ca asemănătoare: se poate întâmpla ca în una să domine tonul fundamental, iar în cealaltă gradul de claritate sau de căldură[21]. Putem obţine o experienţă de acest fel situându-ne în faţa unei grămezi de eşantioane într-o atitudine pasivă: culorile identice se adună sub privirea noastră, dar culorile care sunt doar asemănătoare nu stabilesc decât relaţii nesigure, „grămada pare instabilă, se mişcă, constatându-se un fel de schimbare neîncetată, o luptă între mai multe grupări posibile ale culorilor, după mai multe puncte de vedere"[22]. Suntem reduşi la experienţa imediată a relaţiilor *(Kohärenzerlebnis, Erlebnis des Passens)* şi fără îndoială că aceasta este şi situaţia bolnavului. Am greşit când am spus că el nu se poate ţine de un principiu de clasare dat, trecând de la unul la altul: în realitate, el nu adoptă nici un principiu, niciodată[23]. Tulburarea priveşte „modul în care culorile se grupează pentru observator, modul în care câmpul vizual se articulează din punct de vedere al culorilor"[24]. Nu doar gândirea sau cunoaşterea este pusă în cauză, ci şi experienţa însăşi a culorilor. Am putea spune, împreună cu un

[20] Gelb şi Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*, p. 151.
[21] *Ibid*, p. 149.
[22] *Ibid*, pp. 151–152.
[23] *Ibid*, p. 150.
[24] *Ibid*, p. 162.

alt autor, că experiența normală comportă „cercuri" sau „vârtejuri" în interiorul cărora fiecare element este reprezentativ pentru toate celelalte și conține un fel de „vectori" care îl leagă de acestea. La bolnav, „această viață se închide între limite mai strâmte și se mișcă în cercuri mai mici și mai înguste decât cele ale lumii percepute de către omul normal. O mișcare care ia naștere la periferia vârtejului nu se mai propagă imediat până la centru, ci rămâne, să spunem așa, în interiorul zonei excitate, sau nu se transmite decât în vecinătatea imediată. În interiorul lumii percepute nu se pot construi unități de sens mai inteligibile (...) Și aici, fiecare impresie sensibilă este afectată de un vector de sens, dar acești vectori nu mai au direcție comună, nu se mai orientează spre centre principale determinate, ci deviază mult mai mult decât la omul normal"[25]. Aceasta este tulburarea „gândirii" pe care o descoperim sub amnezie; observăm că ea privește nu atât judecata, cât mediul experienței în care aceasta se naște, nu atât spontaneitatea, cât puterea acestei spontaneități în lumea sensibilă și puterea noastră de a imagina în ea o intenție oarecare. În termeni kantieni: ea afectează mai puțin capacitatea de a înțelege, cât imaginația productivă. Actul categorial nu este deci un fapt ultim, ci se constituie într-o anumită „atitudine" *(Einstellung)*. Și vorbirea este fundamentată pe aceeași atitudine, astfel încât nu ar putea fi vorba să susținem că limbajul se bazează pe gândirea pură. „Comportamentul categorial și posesia limbajului semnificativ exprimă unul și același comportament fundamental. Nici unul nu ar putea să fie cauză sau efect"[26]. Mai întâi, gândirea nu este un efect al limbajului. Este adevărat că anumiți bolnavi[27], incapabili să grupeze culorile comparându-le cu un eșantion dat, ajung la rezultat prin intermediul limbajului: ei numesc culoarea modelului și adună apoi toate eșantioanele cărora numele li se potrivește, fără a mai privi modelul. De asemenea, este adevărat că, dacă îi învățăm să desemneze cu același nume culori diferite, copiii anormali[28] le grupează împreună. Dar acestea sunt procedee anormale, ele nu exprimă raportul esențial dintre limbaj și gândire, ci raportul pa-

[25] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. III, p. 258.
[26] Gelb și Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*, p. 158.
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*

tologic, sau accidental dintre o gândire şi un limbaj în aceeaşi măsură rupte de sensul lor viu. De fapt, mulţi bolnavi sunt în stare să repete numele culorilor, fără a putea totuşi să le claseze. În cazul afaziei amnezice „comportamentul categorial poate fi dificil de realizat sau chiar imposibil, dar nu din cauza lipsei cuvântului luat în el însuşi. Cuvintele şi-au pierdut ceva ce le aparţine în mod normal, care le face să poată fi folosite în raport cu comportamentul categorial"[29]. Ce să fi pierdut? Semnificaţia noţională? Trebuie să spunem că retrăgând din cuvinte conceptul, gândirea este, în consecinţă, cauza limbajului? Dar când îşi pierde sensul, cuvântul se modifică în mod vizibil chiar sub aspect sensibil, el se *goleşte*[30]. Amnezicul căruia i-am dat un nume de culoare, rugându-l să aleagă un eşantion corespunzător, repetă numele ca şi cum ar aştepta ceva de la el. Dar numele nu-i mai serveşte la nimic, nu îi mai *spune* nimic, îi este străin şi i se pare absurd, aşa cum ni se par nouă cuvintele pe care le repetăm mult timp[31]. Bolnavii pentru care cuvintele şi-au pierdut sensul păstrează uneori la cel mai înalt nivel puterea de a asocia idei[32]. Deci, numele nu este separat de vechile „asocieri", el s-a alterat pe sine, ca un corp fără suflet. Legătura dintre cuvânt şi sensul lui viu nu este o legătură exterioară de asociere, sensul locuieşte în cuvânt, iar limbajul nu este un apanaj exterior „proceselor intelectuale"[33]. Suntem conduşi la recunoaşterea semnificaţiei gestuale sau existenţiale a vorbirii, aşa cum spuneam mai sus. Limbajul posedă un interior, dar acesta nu este o gândire închisă în ea însăşi, conştientă de sine. Dacă nu exprimă gânduri, ce exprimă atunci limbajul? El prezintă, sau mai degrabă *este* luarea de poziţie a subiectului în lumea semnificaţiilor. Termenul de „lume" nu este aici un simplu mod de a vorbi: el marchează faptul că „viaţa mentală" sau culturală îşi împrumută structurile de la viaţa naturală, iar subiectul gânditor trebuie să fie fundamentat pe subiectul incarnat. Gestul fonetic realizează, atât

[29] Gelb şi Goldstein, *Über Farbennamenamnesie*, p. 158.

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*

[32] În prezenţa unui eşantion dat (roşu), îi vedem evocând amintirea unui obiect de aceeaşi culoare (zmeură) şi, plecând de aici, recunoscând numele culorii (roşu-zmeură, roşu). *Ibid*, p. 177.

[33] *Ibid*, p. 158.

pentru vorbitor cât și pentru cei care-l ascultă, o anumită structurare a experienței, o anumită modulare a existenței, exact cum un comportament al corpului meu învestește obiectele care mă înconjoară cu o anumită semnificație, atât pentru mine cât și pentru celălalt. Sensul gestului nu este conținut în gestul ca fenomen fizic sau fiziologic. Sensul cuvântului nu este conținut în cuvântul ca sunet. Dar stă în definiția corpului uman ca el să-și aproprie, într-o serie nedefinită de acte discontinue, nuclee semnificative care îi depășesc și îi transfigurează puterile naturale. Acest act de transcendență se întâlnește mai întâi în achiziția unui comportament, apoi în comunicarea mută a gestului: prin aceeași putere corpul se deschide spre o nouă conduită și o face inteligibilă pentru martorii din exterior. Ici și colo, un sistem de puteri definite se destramă subit, se sparge și se reorganizează sub o lege necunoscută subiectului sau martorului exterior, lege care li se dezvăluie în momentul respectiv. De exemplu, încruntarea sprâncenelor, destinată, după Darwin, să protejeze ochiul de soare, sau mijirea ochilor, destinată să permită vederea clară, devin componente ale actului uman al meditației și îl semnifică pentru spectator. La rândul lui, limbajul pune aceeași problemă: o contracție a gâtului, o emisie de aer șuierătoare printre limbă și dinți, o anume modalitate de a ne mișca trupul sunt învestite, dintr-o dată, cu un *sens figurat* și îl semnifică în afara noastră. Nu este nici mai mult, nici mai puțin miraculos decât emergența dragostei în dorință sau a gestului în mișcările necoordonate de la începutul vieții. Pentru ca miracolul să se producă, gesticularea fonetică trebuie să folosească un alfabet de semnificații deja dobândite, iar gestul verbal să se execute într-o anumită panoramă comună interlocutorilor, tot așa cum înțelegerea altor gesturi presupune o lume percepută în comun de către toți, o lume în care se derulează, se desfășoară sensul acesteia. Dar această condiție nu este suficientă: vorbirea trezește un sens nou, dacă este vorbire autentică, tot așa cum gestul dă pentru prima dată un sens uman obiectului, dacă este un gest de inițiere. De altfel, este necesar ca semnificațiile dobândite acum să fie semnificații noi. Deci, trebuie să recunoaștem, ca fapt ultim această putere deschisă și nedefinită de semnificare – adică de a sesiza și în același timp de a comunica un sens – prin care omul se transcende pe sine spre un comportament nou, sau spre celălalt, sau spre propria sa gândire, trecând prin corpul și prin vorbirea sa.

Când autorii încearcă să extragă din analiza afaziei, o concepție generală a limbajului[34], vedem și mai clar cum ei părăsesc limbajul intelectualist pe care l-au adoptat urmându-l pe Pierre Marie, și ca reacție împotriva concepțiilor lui Broca. Despre vorbire nu putem spune nici că este o „operație a inteligenței", nici că este un „fenomen motor": ea este în întregime motricitate, în totalitate inteligență. Vorbirea este inerentă corpului, iar acest lucru este atestat de faptul că afecțiunile limbajului nu pot fi reduse la una singură, iar tulburarea primară privește când corpul cuvântului, instrumentul material al expresiei verbale, când fizionomia cuvântului, intenția verbală, acest fel de plan de ansamblu de la care reușim să spunem și să scriem exact un cuvânt, – când sensul imediat al cuvântului, ceea ce autorii germani numesc „conceptul verbal", – când, în fine, structura experienței în întregime și nu doar experiența lingvistică, așa ca în cazul afaziei amnezice analizate mai sus. Vorbirea se bazează deci pe o statificare a unor puteri relativ izolabile. Dar, în același timp, este imposibil să găsim undeva o tulburare a limbajului care să fie „strict motorie" și să nu îi afecteze, în oarecare măsură, sensul. În alexia pură, dacă subiectul nu poate să mai recunoască literele unui cuvânt este pentru că nu mai poate pune în formă datele vizuale, nu mai poate constitui structura cuvântului, nici stăpâni semnificația vizuală. În afazia motrice, lista cuvintelor pierdute și păstrate nu corespunde caracteristicilor lor obiective (lungime sau complexitate), ci valorii pe care ele o au pentru subiect: bolnavul este incapabil să pronunțe izolat o literă sau un cuvânt în interiorul unei serii motrice familiare, deoarece nu poate deosebi „figura" și „fondul", nici nu poate conferi unuia sau altuia dintre cuvinte valoare de figură. Corectarea articulatorie și cea sintactică sunt întotdeauna inverse una față de alta, fapt care demonstrează că articularea unui cuvânt nu este un simplu fenomen motoriu, ci face apel la aceleași energii care organizează ordinea sintactică. Cu atât mai mult, când este vorba de tulburări ale intenției verbale – ca în afazia literală –, în care literele sunt omise, deplasate sau adăugate și ritmul cuvântului este alterat, nu este vorba de o distrugere a engramelor, ci de o nivelare a figurii și a fondului, de o incapacitate de a structura cuvântul și de a sesiza fizionomia

[34] Cf. Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage.*

sa articulatorie[35]. Dacă vrem să rezumăm cele două serii de remarce, va trebui să spunem că orice operație lingvistică presupune captarea unui sens, dar că sensul este într-un anume fel specializat; există diferite straturi de semnificație, de la semnificația vizuală a cuvântului, până la semnificația sa conceptuală, trecând prin conceptul verbal. Nu vom înțelege niciodată simultan aceste idei dacă vom continua să oscilăm între noțiunea de „motricitate" și cea de „inteligență" și dacă nu descoperim o a treia mărime care să permită integrarea lor, o funcție, aceeași la toate nivelurile, care să se manifeste și în pregătirea ascunsă a vorbirii și în fenomenele articulatorii, care să suporte întregul edificiu al limbajului și, totuși, să se stabilizeze în procese relativ autonome. Această putere esențială a vorbirii o vom zări, cu puțin noroc, în cazurile în care nici „motricitatea", nici gândirea nu sunt sensibil atinse și în care totuși „viața" limbajului este alterată. Se întâmplă ca vocabularul, sintaxa, corpul limbajului să pară intacte, numai că predomină propozițiile principale. Dar bolnavul nu folosește aceste materiale ca un subiect normal. El nu vorbește decât dacă este întrebat sau, dacă ia el însuși inițiativa unei întrebări, este întotdeauna vorba despre întrebări stereotipe, asemănătoare cu cele pe care le pune în fiecare zi copiilor la întoarcerea de la școală. El nu se folosește niciodată de limbaj pentru a exprima o situație posibilă, iar propozițiile false (cerul este negru) sunt lipsite de sens pentru el. Nu poate vorbi decât dacă a pregătit frazele[36]. Nu putem spune că la el limbajul a devenit automat, nu există nici un semn că inteligența generală ar fi degradată, iar cuvintele sunt organizate după sensul lor. Dar acest sens este oarecum fix. Schneider nu simte niciodată nevoia să vorbească, experiența sa nu tinde niciodată spre cuvânt, nu trezește nici o întrebare în el, nu încetează să aibă acel fel de evidență și de suficiență a realului care sufocă toate întrebările,

[35] Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 460. Goldstein este aici de acord cu Grünbaum *(Aphasie und Motorik)* pentru a depăși alternativa concepției clasice (Broca) și a lucrărilor moderne (Head). Grünbaum reproșează modernilor că „nu pun în prim-plan exteriorizarea motrice și structurile psiho-fizice pe care ea se bazează, ca un domeniu fundamental care domină tabloul afaziei" (p. 386).

[36] Benary, *Analyse eines Seelenblindes von der Sprache aus*. Este vorba tot de cazul Schneider, pe care l-am analizat sub raportul motricității și sexualității.

toate referințele la posibil, toate mirările, toate improvizațiile. Prin contrast observăm esența limbajului normal: intenția de a vorbi nu se poate afla decât într-o experiență deschisă, ea apare – ca fierberea pentru un lichid – când în desimea ființei se constituie și se deplasează spre exterior zone vide. „Din momentul în care omul se servește de limbaj pentru a stabili o relație vie cu el însuși sau cu ceilalți, limbajul nu mai este un instrument, *nu mai este un mijloc, ci o manifestare, o revelare a ființei intime și a legăturii posibile care ne unește cu lumea și cu semenii.* Limbajul bolnavului dezvăluie în zadar multă știință, pe degeaba este utilizabil în activități determinate, pentru că îi lipsește total productivitatea care constituie esența cea mai profundă a omului și care poate că nu se dezvăluie în nici o creație a civilizației atât de evident ca în creația limbajului însuși"[37]. Reluând o distincție celebră, s-ar putea spune că *limbajele,* adică sistemele vocabularului și ale sintaxei deja constituite, „mijloacele de expresie" care există empiric sunt depozitul și sedimentarea actelor de *vorbire* în care sensul neformulat nu numai că găsește mijlocul de a fi tradus în afară, dar și dobândește o existență pentru sine însuși și este cu adevărat creat în calitate de sens. Sau vom putea deosebi o *vorbire vorbitoare* și o *vorbire vorbită.* Prima este cea în care intenția semnificativă se găsește în stare incipientă. Aici, existența se polarizează într-un anumit „sens" care nu poate fi definit printr-un obiect natural, ea caută să se regăsească dincolo de ființă, și de aceea creează vorbirea ca sprijin empiric al propriei sale non-ființe. Vorbirea este excesul existenței noastre, care depășește ființa naturală. Dar, actul de exprimare constituie o lume lingvistică și o lume culturală, el provoacă reîntoarcerea în ființă a năzuințelor de dincolo de ea. De aici rezultă vorbirea vorbită, care se bucură de semnificațiile disponibile ca de o comoară dobândită. Plecând de la aceste achiziții, devin posibile noi acte de expresie autentică – ale artistului, ale scriitorului sau ale filosofului. Prima vorbă a copilului, dar și vorbirea scriitorului, construirea cuvântului și a conceptelor sunt condiționate tocmai de această deschidere întotdeauna recreată în plenitudinea ființei. Aceasta este funcția pe care o ghicim de-a

[37] Goldstein, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage,* p. 496. Cuvintele sunt subliniate de noi.

lungul limbajului, funcție care se reiterează, se sprijină pe ea însăși, sau, ca un val, se adună și se reia pentru a se proiecta dincolo se ea.

Mai bine decât remarcele noastre asupra spațialității și unității corporale, analiza vorbirii și a expresiei ne face să recunoaștem natura enigmatică a propriului corp. El nu este o asamblare de particule care rămân fiecare în sine, nici o întrepătrundere de procese definite o dată pentru totdeauna; el nu este unde este și nu este ceea ce este, de vreme ce îl vedem că secretă în el însuși un „sens" care nu îi vine de nicăieri, pe care îl proiectează asupra mediului ambiant material și îl comunică celorlalți subiecți încarnați. Întotdeauna s-a observat că gestul sau vorbirea transfigurează corpul, dar se spunea doar că ele dezvoltă sau manifestă o altă putere, gândirea sau sufletul. Nu se observa că, pentru a putea să o exprime, corpul trebuie să devină, în ultimă analiză, gândirea sau intenția pe care ne-o semnifică. Iată ce am învățat din acest capitol: corpul este cel care vorbește, cel care arată. Cézanne spunea despre un portret: „Dacă pictez toți micuții albaștri și toți micuții maro, îl fac să privească așa cum privește... Al naibii să fiu dacă ei bănuiesc cum, alăturând o nuanță de verde roșului, pot întrista o gură sau pot face să surâdă un obraz"[38]. Această revelație a unui sens imanent sau incipient al corpului viu se întinde, așa cum vom vedea, la întreaga lume sensibilă, iar privirea noastră, prevenită de experiența propriului corp, va regăsi în toate celelalte „obiecte" miracolul expresiei. În *Peau de chagrin*, Balzac descrie o „față de masă albă ca un strat de zăpadă proaspăt căzută, pe care se ridicau simetric tacâmurile încoronate de mici pâini blonde". „Întreaga mea tinerețe, spunea Cézanne, mi-am dorit să pictez această față de masă de zăpadă proaspătă... Știu acum că nu trebuie să vreau să pictez decât: se ridicau simetric tacâmurile și: micile pâini blonde. Dacă pictez încoronate sunt terminat, înțelegeți? Și dacă echilibrez într-adevăr și nuanțez tacâmurile și pâinile mele ca în natură, fiți sigur că zăpada, coroanele și întreaga înfiorare vor fi acolo"[39]. Problema lumii și, pentru a începe, problema corpului propriu constau în aceea că *totul rămâne în ele.*

[38] J. Gasquet, *Cézanne*, p. 117.
[39] J. Gasquet, *Cézanne*, pp. 123 și urm.

*
* *

Întreaga tradiție carteziană ne-a obișnuit să ne desprindem de obiect: atitudinea reflexivă purifică simultan noțiunea comună a corpului și a sufletului, definind corpul ca o sumă de părți lipsite de interior și sufletul ca o ființă imediat prezentă sieși. Aceste definiții corelative stabilesc claritatea în noi și în afara noastră: transparența unui obiect fără sinuozități, transparența unui subiect care nu este decât ceea ce gândește că este. Obiectul este obiect parte cu parte, conștiința este conștiință parte cu parte. Există doar două înțelesuri ale cuvântului a „exista": existența ca lucru, sau existența în calitate de conștiință. Din contră, experiența corpului propriu ne revelează un mod de existență ambiguu. Dacă încerc să îl gândesc ca pe un mănunchi de procese la persoana a treia, – „vedere", „motricitate", „sexualitate" –, observ că aceste „funcții" nu pot fi legate între ele și cu lumea exterioară prin raporturi de cauzalitate, ci sunt, toate, reluate în mod confuz și implicate într-o dramă unică. Deci, corpul nu este un obiect. Din același motiv, conștiința pe care o am despre el nu este un gând, adică nu o pot descompune și recompune pentru a-mi forma o idee clară despre ea. Unitatea lui este întotdeauna implicită și confuză. Corpul este întotdeauna altceva decât ceea ce este, întotdeauna sexualitate și în același timp libertate, înrădăcinat în natură chiar în momentul în care se transformă prin cultură, niciodată închis în sine și niciodată depășit. Fie că este vorba despre corpul celuilalt, sau despre corpul meu, nu am alt mijloc de a cunoaște corpul uman decât să îl trăiesc, adică să reiau pe cont propriu drama care îl traversează și să mă confund cu el. Deci, eu sunt corpul meu, cel puțin în măsura în care am dobândit ceva, și reciproc, corpul meu este ca un subiect natural, ca o schiță provizorie a ființei mele totale. Astfel, experiența corpului propriu se opune mișcării reflexive care degajează obiectul de subiect și subiectul de obiect și care nu ne dă decât gândirea corpului sau corpul în idee și nu experiența corpului, sau corpul în realitate. Descartes o știa foarte bine, deoarece într-o scrisoare către Elisabeth deosebește corpul așa cum este el conceput prin folosirea vieții cotidiene și corpul așa cum este conceput prin înțelegere[40]. Dar la Descartes, această cunoaștere

[40] Lui Elisabeth, 28 iunie 1643, A. T., vol. III, p. 690.

deosebită pe care o avem despre corpul nostru prin simplul fapt că suntem un corp rămâne subordonată cunoașterii prin idee, deoarece în spatele omului așa cum este el într-adevăr se află Dumnezeu, ca autor rațional al situației noastre de fapt. Sprijinit pe această garanție transcendentă, Descartes poate accepta liniștit condiția noastră irațională: nu noi suntem cei care avem responsabilitatea rațiunii și, o dată ce am recunoscut-o în străfundul lucrurilor, nu ne mai rămâne decât să acționăm și să gândim în lume[41]. Dar, dacă uniunea noastră cu corpul este substanțială, cum am putea descoperi în noi înșine un suflet pur, de la care să accedem la un Spirit absolut? Înainte de a pune această întrebare, să observăm cu atenție tot ce este implicat în redescoperirea corpului propriu. Nu este vorba doar despre un obiect printre altele, care rezistă reflecției și rămâne, să spunem așa, lipit de subiect. Obscuritatea se întinde asupra întregii lumi percepute.

[41] „În fine, așa cum cred că este necesar să înțelegem o dată pentru totdeauna, principiile metafizicii, care ne fac să îl cunoaștem pe Dumnezeu și propriul nostru suflet, cred în același timp că ar fi foarte dăunător să ne folosim capacitatea de înțelegere pentru a medita asupra lor adesea, din cauză că ea nu ar putea să se ocupe de funcțiile imaginației și ale simțurilor în același timp; dar cel mai bine este să ne mulțumim să reținem în memorie și să ne încredințăm unor concluzii valabile o dată pentru totdeauna, folosind restul timpului de studiu pentru gândurile în care capacitatea de înțelegere acționează împreună cu imaginația și cu simțurile". *Ibid.*

PARTEA A DOUA

TEORIA CORPULUI ESTE O TEORIE A PERCEPȚIEI

Corpul propriu este în lume aşa cum este inima în organism: el menţine continuu în viaţă spectacolul vizibil, îl însufleţeşte şi îl hrăneşte din interior, formează împreună cu el un sistem. Când mă plimb prin apartamentul meu, diferitele aspecte sub care el mi se oferă nu mi-ar putea apărea ca profiluri ale aceluiaşi lucru dacă nu aş şti că fiecare dintre ele reprezintă apartamentul văzut de aici sau de acolo, dacă nu aş avea conştiinţa propriei mişcări şi a propriului corp ca identic în timpul etapelor mişcării. Evident, pot străbate apartamentul cu gândul, îl pot imagina sau îi pot desena planul pe hârtie, dar chiar şi atunci nu aş putea sesiza unitatea obiectului fără implicarea experienţei corporale, deoarece ceea ce eu numesc un plan nu este decât o perspectivă mai amplă: este apartamentul „văzut de sus"; dacă pot rezuma în el toate perspectivele obişnuite, acest lucru se poate face cu condiţia de a şti că acelaşi subiect incarnat poate vedea, pe rând, diferite poziţii. Ni se va răspunde poate că, prin repunerea obiectului în experienţa corporală ca unul dintre polii acesteia, îi răpim exact ceea ce constituia în el obiectivitatea. Din punct de vedere al corpului meu, eu nu văd niciodată ca egale cele şase feţe ale cubului, chiar dacă el este din sticlă, şi totuşi cuvântul „cub" are un sens, cubul însuşi, cubul adevărat, dincolo de experienţele sensibile, are cele şase feţe *ale sale* egale. Pe măsură ce mă întorc în jurul lui, văd partea frontală, care era un pătrat, cum se deformează, apoi dispare, în timp ce părţile celelalte apar şi devin, fiecare la rândul lor, pătrate. Dar desfăşurarea acestei experienţe este pentru mine doar ocazia de a gândi cubul total cu cele şase feţe ale sale, egale şi simultane, structura inteligibilă care îl fundamentează. Şi pentru ca plimbarea mea în jurul cubului să motiveze judecata „iată un cub", trebuie să-mi reiau deplasările în spaţiul obiectiv şi, deşi experienţa mişcării

proprii nu condiționează nici pe departe poziția unui obiect, eu pot descifra aparența perceptivă și pot construi cubul adevărat, gândindu-mi corpul, din contră, ca un obiect mobil. Deci, experiența mișcării proprii nu ar fi decât o circumstanță psihologică a percepției și nu ar contribui la determinarea sensului obiectului. Obiectul și corpul meu ar forma împreună un sistem, dar ar fi vorba despre un fascicul de corelații obiective și nu de un ansamblu de corespondențe trăite, așa cum am spus-o adineauri. Unitatea obiectului ar fi gândită și nu resimțită drept corelativ al unității corpului nostru. Dar poate fi obiectul detașat astfel de condițiile efective în care ne este dat? Putem să punem la un loc, în discurs, noțiunea numărului șase, noțiunea de „latură" și aceea de egalitate, legându-le într-o formulă care este definiția cubului. Dar această definiție, în loc să ne ofere ceva care să fie gândit, ne pune mai degrabă o problemă. Nu depășim gândirea oarbă și simbolică decât dacă observăm ființa spațială specifică ce poartă ansamblul acestor predicate. Este vorba de a desena în minte această formă particulară care închide un fragment de spațiu între șase fețe egale. Or, dacă „a închide" și „între" sunt cuvinte care au un sens pentru noi, ele îl împrumută de la experiența noastră de ființe în carne și oase. În spațiul *însuși* și în absența unui subiect *psihofizic* nu există nici o direcție, nici un înăuntru, nici un afară. Un spațiu este închis între „laturile" unui cub așa cum noi suntem închiși între pereții camerei noastre. Pentru a putea gândi cubul luăm o poziție în spațiu, uneori pe suprafața sa, uneori în el, alteori în afara lui, și de aici înainte îl vedem în perspectivă. Cubul cu șase fețe egale nu este numai invizibil, ci și imposibil de gândit; este cubul așa cum ar fi pentru el însuși; dar cubul nu este pentru el însuși, de vreme ce este un obiect. Există un prim dogmatism, de care ne scapă analiza reflexivă și care constă în a afirma că obiectul este în sine sau în mod absolut, fără a se întreba ce este de fapt. Dar există un alt dogmatism, care constă în a afirma semnificația prezumtivă a obiectului, fără a se întreba cum intră ea în experiența noastră. Analiza reflexivă înlocuiește existența absolută a obiectului prin gândirea unui obiect absolut și, în dorința de a survola obiectul, de a-l gândi în absența unui punct de vedere, distruge structura internă a acestuia. Dacă pentru mine există un cub cu șase fețe egale și dacă pot să mă întâlnesc cu obiectul, nu înseamnă că îl constitui din interior, ci că mă afund în profunzimea lumii prin experiența

perceptivă. Cubul cu șase fețe egale este ideea-limită prin care exprim prezența carnală a cubului care este acolo, sub ochii mei, sub mâinile mele, în evidența sa perceptivă. Laturile cubului nu sunt proiecții ale acestuia, ci doar laturi. Când le zăresc una după alta, după aspectul perspectiv, nu construiesc ideea geometralului care stă la baza acestor perspective; cubul este deja acolo, în fața mea, și se dezvăluie de-a lungul lor. Nu am nevoie să adopt o vedere obiectivă a propriei mele mișcări și să o iau în considerare pentru a reconstitui în spatele ei aparența formei adevărate a obiectului: socoteala este deja făcută, noua aparență a intrat deja în compoziție cu mișcarea trăită și s-a oferit ca aparență a cubului. Lucrul și lumea îmi sunt date o dată cu părțile corpului meu, nu printr-o „geometrie naturală", ci într-o conexiune vie, comparabilă, sau mai degrabă identică celei care există între chiar părțile corpului meu.

Percepția exterioară și percepția corpului propriu variază împreună, deoarece sunt două fețe ale aceluiași act. De multă vreme s-a încercat explicarea faimoasei iluzii a lui Aristotel, admițând că poziția neobișnuită a degetelor face imposibilă sinteza percepțiilor acestora: partea dreaptă a mijlociului și partea stângă a indexului nu „lucrează" împreună de obicei și dacă ambele sunt atinse în același timp trebuie să existe două bile. În realitate, percepțiile celor două degete nu sunt doar disjuncte, ci sunt inversate: subiectul atribuie indexului ceea ce este atins de degetul mijlociu și reciproc, așa cum putem demonstra prin aplicarea a doi stimuli distincți degetelor, de exemplu un vârf ascuțit și o bilă[1]. Iluzia lui Aristotel este mai întâi o tulburare a schemei corporale. Sinteza a două percepții tactile într-un obiect unic este imposibilă, dar nu din cauză că poziția degetelor este neobișnuită sau rară din punct de vedere statistic, ci pentru că partea dreaptă a mijlociului și partea stângă a indexului nu pot să concure la explorarea sinergică a obiectului, pentru că încrucișarea degetelor depășește, ca mișcare forțată, posibilitățile motrice ale acestora și nu poate fi scopul unui proiect de mișcare. Deci, sinteza obiectului se face aici prin intermediul sintezei corpului propriu, fiind replica sau perechea aces-

[1] Tastevin, Czermak, Schilder citați de Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, pp. 36 și următoarele.

teia şi a percepe o singură bilă este acelaşi lucru cu a dispune de cele două degete ca de un organ unic. Anomalia schemei corporale poate chiar să se traducă direct în lumea exterioară, fără sprijinul vreunui stimul. În autoscopie, înainte de a se vedea pe sine, subiectul trece întotdeauna printr-o stare meditativă, de visare sau de angoasă şi propria sa imagine, care îi apare în exteriorul său, nu este decât inversul acestei depersonalizări[2]. Bolnavul se simte în dublul care este în afara lui ca într-un ascensor care urcă şi se opreşte brusc, îşi simte substanţa propriului corp ieşind din el prin corp şi depăşind limitele corpului obiectiv. Bolnavul simte apropierea Celuilalt, pe care nu l-a văzut niciodată cu ochii, în propriul său corp, aşa cum subiectul normal recunoaşte printr-o anume arsură la ceafă privirea cuiva care îl fixează din spate[3]. Reciproc, o anumită formă de experienţă externă implică şi antrenează un fel de conştiinţă a corpului propriu. Mulţi bolnavi vorbesc despre un „al şaselea simţ" care le-ar provoca halucinaţii. Subiectul lui Stratton, al cărui câmp vizual a fost inversat obiectiv, vede mai întâi obiectele cu capul în jos; în cea de a treia zi a experienţei, când obiectele încep să-şi recapete echilibrul, este cuprins de „impresia ciudată că priveşte focul cu partea din spate a capului"[4]. Aceasta înseamnă că există o echivalenţă imediată între orientarea câmpului vizual şi conştiinţa corpului propriu ca putere a acestui câmp, astfel încât tulburarea experimentală poate fi tradusă prin inversarea obiectelor fenomenale sau, tot atât de bine, printr-o redistribuire a funcţiilor senzoriale în corp. Dacă un subiect se acomodează pentru vederea la distanţă mare, el are o imagine dublă a propriului deget şi a tuturor obiectelor apropiate. Dacă îl atingem sau îl pişcăm, el va percepe un contact sau o pişcătură dublă[5]. Diplopia se prelungeşte deci într-o dedublare a corpului. Orice

---

[2] Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, pp. 136-188. Cf. p. 191; „În timpul autoscopiei, subiectul este copleşit de un sentiment de profundă tristeţe, a cărui extindere este atât de mare încât pătrunde imaginea însăşi a dublului, care pare să fie animată de vibraţii afective identice celor simţite de subiectul originar"; „conştiinţa sa pare să fi ieşit în afara lui". Şi Menninger-Lerchental, *Das Trugbilde der eigenen Gestalt*, p. 180: „Am avut dintr-o dată impresia că eram în afara corpului meu".

[3] Jaspers, citat de Menninger-Lerchenthal, aceeaşi lucrare, p. 76.

[4] Stratton, *Vision without inversion of the retinal image*, p. 350.

[5] Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, p. 39.

percepție exterioară este imediat sinonimă cu o anumită percepție a corpului meu, așa cum orice percepție a corpului meu se explicitează în limbajul percepției exterioare. Dacă, așa cum am văzut, corpul nu este acum un obiect transparent și nu ne este dat așa cum cercul este dat geometrului prin legea care îl constituie, dacă este o unitate expresivă pe care nu putem învăța să o cunoaștem decât asumând-o, această structură se va comunica lumii sensibile. Teoria schemei corporale este implicit o teorie a percepției. Am învățat din nou să ne simțim corpul, am regăsit sub știința obiectivă și distantă a corpului această altă știință, pe care o avem pentru că ne însoțește întotdeauna și pentru că suntem corp. Va trebui să trezim în același fel experiența lumii așa cum ne apare ea nouă, care suntem în lume prin corpul nostru și o percepem cu el. Dar reluând astfel contactul cu corpul și cu lumea, ne vom regăsi pe noi înșine, de vreme ce, dacă percepem cu corpul acesta este, la rândul lui, un eu natural, un fel de subiect al percepției.

I. Capacitatea de a simți

Gândirea obiectivă ignoră subiectul percepției. Pentru ea, lumea este dată ca atare, ca mediu al tuturor evenimentelor posibile, percepția fiind tratată ca unul dintre acestea. De exemplu, filosoful empirist consideră un subiect X în timpul percepției și încearcă să descrie ce se întâmplă: *există* senzații care sunt stări sau moduri de a fi ale subiectului și, în această calitate, adevărate lucruri mentale. Subiectul care percepe este locul acestor lucruri și filosoful descrie senzațiile și substratul lor așa cum ar descrie fauna unui ținut îndepărtat, fără să-și dea seama că și el percepe, că este subiect care percepe și că percepția, așa cum o vede, dezminte tot ceea ce spune despre aceasta în general. Deoarece percepția văzută din interior nu datorează nimic cunoștințelor pe care le avem despre lume, despre *stimuli,* așa cum sunt ei descriși în fizică, și despre organele de simț, așa cum sunt descrise în biologie. Ea nu ne este dată ca un eveniment în lume, căruia îi putem aplica, de exemplu, teoria cauzalității, ci ca o re-creație, ca o re-construire a lumii în fiecare moment. Credem într-un trecut al lumii, în lumea fizică, în „stimuli", în organism așa cum este el reprezentat în cărți, mai ales pentru că avem un câmp perceptiv prezent și actual, o suprafață de contact cu lumea sau o înrădăcinare mereu reînnoită în aceasta, pentru că lumea vine să asalteze și să reînvestească fără încetare subiectivitatea, asemeni valurilor care înconjoară o epavă pe plajă. Toate cunoștințele se cuprind în orizonturile deschise de percepție. Nu poate fi vorba de a descrie percepția însăși ca unul dintre faptele care se produc în lume, de vreme ce nu vom putea niciodată să ștergem din tabloul lumii lacuna pe care o reprezentăm, prin care lumea vine să existe pentru fiecare, de vreme ce percepția este „defectul" acestui „mare diamant". Intelectualismul reprezintă, desigur, un progres în conștientizare: locul – în afara lumii –, subînțeles la filosoful empirist și unde se așeza tacit pentru a

descrie evenimentul percepției – primește acum un nume, figurează în descriere. Este Ego-ul transcendental. Astfel, toate tezele empirismului sunt inversate, starea de conștiință devine conștiința unei stări, pasivitatea formulare a unei pasivități, lumea devine corelativul unei gândiri a lumii și nu mai există decât pentru un constituant. Și, totuși, rămâne adevărat faptul că și intelectualismul consideră lumea ca gata făcută. Deoarece constituirea ei este, în cazul său, o simplă clauză de stil: fiecărui termen al descrierii empirice i se adaugă indicele „conștiință a ...". Întregul sistem al experienței – lume, corp propriu, eu empiric – este subordonat unui gânditor universal care are sarcina de a purta relațiile celor trei termeni. Dar, pentru că acesta nu este angajat în sistem, relațiile rămân ceea ce au fost și în empirism: relații de cauzalitate desfășurate în planul evenimentelor cosmice. Or, dacă eul empiric și corpul propriu sunt doar elemente în sistemul experienței, niște obiecte ca oricare altele sub privirile adevăratului Eu, cum am putea să ne confundăm vreodată cu propriul corp, cum am putut să credem că vedem cu ochii noștri ceea ce distingem, în realitate, printr-o inspecție a spiritului, cum se face că lumea nu este în fața noastră perfect explicită, de ce se desfășoară doar puțin câte puțin și niciodată „în întregime", în sfârșit, cum se face că o percepem? Nu vom înțelege aceasta decât dacă eul empiric și corpul nu sunt întru totul obiecte, nu devin niciodată pe deplin obiecte, dacă are vreun sens să spun că văd bucata de ceară cu propriii mei ochi și dacă în mod corelativ posibilitatea de absență, dimensiunea de fugă și de libertate pe care cugetarea o deschide în adâncul nostru, pe care le numim Eul transcendental nu sunt date de la început și nu sunt niciodată complet dobândite, dacă nu pot spune niciodată „Eu" în mod absolut și dacă orice act de cugetare, orice luare de poziție voluntară se stabilește pe fondul și la propunerea unei vieți de conștiință prepersonală. Subiectul percepției va rămâne ignorat atâta vreme cât nu vom ști să evităm alternativa naturalului și naturantului, a senzației ca stare de conștiință a unei stări, a existenței în sine și a existenței pentru sine. Să revenim deci la senzație și să o privim suficient de aproape pentru ca ea să ne învețe raportul viu al celui care percepe cu corpul și cu lumea sa.

Psihologia inductivă ne va ajuta să căutăm un statut nou al senzației, arătând că ea nu este nici o stare, nici o calitate, nici conștiința unei stări sau a unei calități. De fapt, fiecare dintre

pretinsele calități – roşul, albastrul, culoarea, sunetul – este inserată într-un anume comportament. La omul normal, o excitație senzorială, mai ales cele din laborator, care pentru el nu au nici o semnificație vitală, modifică foarte puțin motricitatea generală. Dar bolile cerebelului sau ale scoarței frontale pun în evidență ceea ce ar putea fi influența excitațiilor senzoriale asupra tonusului muscular, dacă nu ar fi integrate într-o situație de ansamblu şi dacă la omul normal tonusul nu ar fi reglat pentru anumite sarcini privilegiate. Gestul de ridicare a brațului, pe care îl putem lua ca indicator al perturbării motrice, este modificat diferit în amplitudine şi în direcție de un câmp vizual roşu, galben, albastru sau verde. Roşul şi galbenul favorizează mai ales mişcările de alunecare, albastrul şi verdele mişcările sacadate. Aplicat ochiului drept, roşul, de exemplu, favorizează o mişcare de extensie a brațului corespunzător în afară, verdele o mişcare de flexiune şi de repliere spre corp[1]. Poziția privilegiată a brațului – aceea în care subiectul îşi simte brațul în echilibru sau în repaos –, care la bolnav este mai îndepărtată de corp decât la subiectul normal, este modificată prin prezența culorilor: verdele readuce brațul în vecinătatea corpului[2]. Culoarea câmpului vizual face ca reacțiile subiectului să fie mai mult sau mai puțin exacte, fie că este vorba despre executarea unei mişcări de o amplitudine dată, fie că este vorba de a arăta cu degetul o lungime determinată. Aprecierea este exactă cu un câmp vizual verde şi inexactă – excesivă – cu un câmp vizual roşu. Mişcările spre exterior sunt accelerate de verde şi încetinite de roşu. Localizarea stimulilor pe piele este modificată de culoarea roşie în sensul abducției. Galbenul şi roşul accentuează greşelile în estimarea greutății şi a timpului; în sindromul cerebelos, albastrul şi mai ales verdele le compensează. În aceste experiențe diferite, fiecare culoare acționează întotdeauna în acelaşi sens, astfel încât putem să-i atribuim o valoare motrice definită. În general, roşul şi galbenul sunt favorabile abducției, albastrul şi verdele aducției. Or, de regulă, aducția semnifică faptul că organismul se întoarce spre stimul şi este atras de lume, – abducția că el se întoarce de

[1] Goldstein şi Rosenthal, *Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, pp. 3–9.

[2] *Ibid.*

la stimul şi se retrage spre centrul său[3]. Senzațiile, „calitățile sensibile" sunt deci departe de a se reduce la simțirea unei stări anume sau a unui *quale* indicibil. Ele se oferă cu o fizionomie motrice, sunt înfăşurate într-o semnificație vitală. Se ştie de multă vreme că există un „acompaniament motoriu" al senzațiilor, că stimulii declanşează „mişcări incipiente" care se asociază senzației sau calității şi formează un halou în jurul ei, că „latura perceptivă" şi „latura motorie" a comportamentului comunică. Dar aproape întotdeauna procedăm ca şi cum această relație nu ar schimba deloc termenii între care se stabileşte. Deoarece în exemplele pe care le-am dat mai sus nu este vorba despre o relație de cauzalitate care ar lăsa intactă senzația însăşi. Reacțiile motrice provocate de albastru, „comportarea albastrului" nu sunt efecte în corpul obiectiv al culorii definite printr-o anumită intensitate sau lungime de undă: un albastru obținut prin contrast, căruia nu îi corespunde, în consecință, nici un fenomen fizic, se înconjoară de acelaşi halou motoriu[4]. Fizionomia motrice a culorii nu se constituie în lumea fizicianului şi nici prin efectul unui proces ascuns. Se petrece atunci „în conştiință", şi trebuie să spunem că experiența albastrului drept calitate sensibilă provoacă o anumită modificare a corpului fenomenal? Nu vedem însă de ce conştientizarea unui anumit *quale* ar modifica aprecierea mărimilor. De altfel, efectul *simțit* al culorii nu corespunde întotdeauna influenței pe care aceasta o exercită asupra comportamentului: roşul poate să îmi exagereze reacțiile fără ca eu să-mi dau seama[5]. Semnificația motrice a culorilor nu este înțeleasă decât dacă ele încetează să fie stări închise asupra lor însele, sau calități indescriptibile care sunt oferite constatării unui subiect gânditor, dacă ating în mine un anumit montaj general prin care sunt adaptat la lume, dacă mă invită să evaluez în alt mod şi dacă, pe de altă parte, motricitatea încetează să mai fie simpla conştiință a schimbărilor de loc prezente sau pe care le voi face pentru a deveni funcția care stabileşte în fiecare moment etaloanele mele de mărime, amplitudinea variabilă a ființei mele în lume. Albastrul este ceva ce solicită de la mine un anumit mod de a privi, ceva care se lasă examinat printr-o mişcare definită a

[3] *La Structure du Comportement*, p. 201.
[4] Goldstein şi Rosenthal, art. citat, p. 23.
[5] *Ibid.*

pretinsele calități – roşul, albastrul, culoarea, sunetul – este inserată într-un anume comportament. La omul normal, o excitație senzorială, mai ales cele din laborator, care pentru el nu au nici o semnificație vitală, modifică foarte puțin motricitatea generală. Dar bolile cerebelului sau ale scoarței frontale pun în evidență ceea ce ar putea fi influența excitațiilor senzoriale asupra tonusului muscular, dacă nu ar fi integrate într-o situație de ansamblu şi dacă la omul normal tonusul nu ar fi reglat pentru anumite sarcini privilegiate. Gestul de ridicare a brațului, pe care îl putem lua ca indicator al perturbării motrice, este modificat diferit în amplitudine şi în direcție de un câmp vizual roşu, galben, albastru sau verde. Roşul şi galbenul favorizează mai ales mişcările de alunecare, albastrul şi verdele mişcările sacadate. Aplicat ochiului drept, roşul, de exemplu, favorizează o mişcare de extensie a brațului corespunzător în afară, verdele o mişcare de flexiune şi de repliere spre corp[1]. Poziția privilegiată a brațului – aceea în care subiectul îşi simte brațul în echilibru sau în repaos –, care la bolnav este mai îndepărtată de corp decât la subiectul normal, este modificată prin prezența culorilor: verdele readuce brațul în vecinătatea corpului[2]. Culoarea câmpului vizual face ca reacțiile subiectului să fie mai mult sau mai puțin exacte, fie că este vorba despre executarea unei mişcări de o amplitudine dată, fie că este vorba de a arăta cu degetul o lungime determinată. Aprecierea este exactă cu un câmp vizual verde şi inexactă – excesivă – cu un câmp vizual roşu. Mişcările spre exterior sunt accelerate de verde şi încetinite de roşu. Localizarea stimulilor pe piele este modificată de culoarea roşie în sensul abducției. Galbenul şi roşul accentuează greşelile în estimarea greutății şi a timpului; în sindromul cerebelos, albastrul şi mai ales verdele le compensează. În aceste experiențe diferite, fiecare culoare acționează întotdeauna în acelaşi sens, astfel încât putem să-i atribuim o valoare motrice definită. În general, roşul şi galbenul sunt favorabile abducției, albastrul şi verdele aducției. Or, de regulă, aducția semnifică faptul că organismul se întoarce spre stimul şi este atras de lume, – abducția că el se întoarce de

[1] Goldstein şi Rosenthal, *Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, pp. 3–9.

[2] *Ibid.*

la stimul și se retrage spre centrul său[3]. Senzațiile, „calitățile sensibile" sunt deci departe de a se reduce la simțirea unei stări anume sau a unui *quale* indicibil. Ele se oferă cu o fizionomie motrice, sunt înfășurate într-o semnificație vitală. Se știe de multă vreme că există un „acompaniament motoriu" al senzațiilor, că stimulii declanșează „mișcări incipiente" care se asociază senzației sau calității și formează un halou în jurul ei, că „latura perceptivă" și „latura motorie" a comportamentului comunică. Dar aproape întotdeauna procedăm ca și cum această relație nu ar schimba deloc termenii între care se stabilește. Deoarece în exemplele pe care le-am dat mai sus nu este vorba despre o relație de cauzalitate care ar lăsa intactă senzația însăși. Reacțiile motrice provocate de albastru, „comportarea albastrului" nu sunt efecte în corpul obiectiv al culorii definite printr-o anumită intensitate sau lungime de undă: un albastru obținut prin contrast, căruia nu îi corespunde, în consecință, nici un fenomen fizic, se înconjoară de același halou motoriu[4]. Fizionomia motrice a culorii nu se constituie în lumea fizicianului și nici prin efectul unui proces ascuns. Se petrece atunci „în conștiință", și trebuie să spunem că experiența albastrului drept calitate sensibilă provoacă o anumită modificare a corpului fenomenal? Nu vedem însă de ce conștientizarea unui anumit *quale* ar modifica aprecierea mărimilor. De altfel, efectul *simțit* al culorii nu corespunde întotdeauna influenței pe care aceasta o exercită asupra comportamentului: roșul poate să îmi exagereze reacțiile fără ca eu să-mi dau seama[5]. Semnificația motrice a culorilor nu este înțeleasă decât dacă ele încetează să fie stări închise asupra lor însele, sau calități indescriptibile care sunt oferite constatării unui subiect gânditor, dacă ating în mine un anumit montaj general prin care sunt adaptat la lume, dacă mă invită să evaluez în alt mod și dacă, pe de altă parte, motricitatea încetează să mai fie simpla conștiință a schimbărilor de loc prezente sau pe care le voi face pentru a deveni funcția care stabilește în fiecare moment etaloanele mele de mărime, amplitudinea variabilă a ființei mele în lume. Albastrul este ceva ce solicită de la mine un anumit mod de a privi, ceva care se lasă examinat printr-o mișcare definită a

[3] *La Structure du Comportement*, p. 201.
[4] Goldstein și Rosenthal, art. citat, p. 23.
[5] *Ibid.*

privirii mele. Este un anumit câmp sau o anumită atmosferă oferită puterii ochilor mei şi a corpului meu întreg. Experienţa culorii confirmă aici şi face înţelese corelaţiile stabilite de psihologia inductivă. Verdele trece de obicei drept o culoare „odihnitoare". „El mă închide în mine însumi şi mă linişteşte", spune un bolnav[6]. „Nu ne cere nimic şi nu ne îndeamnă la nimic", spune Kandinsky. Albastrul pare să „cedeze privirii noastre", spune Goethe. Roşul, din contră, „se împlântă în ochi", spune tot el[7]. Roşul „rupe", galbenul este „pişcător", spune un bolnav al lui Goldstein. În general, pe de o parte, avem cu roşul şi galbenul „experienţa unei smulgeri, a unei mişcări care se îndepărtează de centru", pe de altă parte, cu albastrul şi verdele, pe aceea a unui „repaos şi a concentrării"[8]. Putem să dezvăluim fondul vegetativ şi motoriu, semnificaţia vitală a calităţilor folosind stimuli slabi sau de scurtă durată. Înainte de a fi văzută, culoarea se anunţă deci printr-o anumită atitudine a corpului care o determină precis şi nu i se potriveşte decât ei: „în corpul meu există o alunecare de sus în jos, deci nu poate fi verde, nu poate fi decât albastru; dar, de fapt, nu văd albastru"[9], spune un subiect. Şi un altul: „Am strâns din dinţi şi de aceea ştiu că este galben"[10]. Dacă îi facem să creadă, puţin câte puţin, într-un stimul luminos plecând de la o valoare subliminală, există mai întâi experienţa unei dispoziţii anumite a corpului şi, dintr-o dată, senzaţia se continuă şi „se propagă în domeniul vizual"[11]. Tot astfel descompun „albul" aparent al zăpezii care, dacă-l privesc atent, se transformă într-o lume de reflexii şi de transparenţe sau pot descoperi în interiorul sunetului o „micromelodie", iar intervalul sonor nu este decât formularea finală a unei tensiuni anume care este simţită mai întâi în tot corpul[12]. Putem să readucem reprezentarea unei culori la subiecţi care au pierdut-o expunând în faţa lor culori reale, oricare ar fi acestea. Culoarea

---

[6] Goldstein şi Rosenthal, art. citat, p. 23.

[7] Kandinsky, *Form und Farbe in der Melerei;* Goethe, *Farbenlehre,* mai ales Abs. 293; citaţi de Goldstein şi Rosenthal, *Ibid.*

[8] Goldstein şi Rosenthal, pp. 23-25.

[9] Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden,* I, p. 158.

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*, p. 159.

[12] Werner, *Über die Ausprägung von Tangestalten.*

reală produce la subiect o „concentrare a experienței colorate" care îi permite să „adune culorile în ochi"[13]. Astfel, înainte de a fi un spectacol obiectiv, calitatea se lasă recunoscută printr-un tip de comportament care o vizează în esența sa și de aceea, încă din momentul în care corpul meu adoptă atitudinea de albastru, eu obțin o cvasi-prezență de albastru. Deci, nu trebuie să ne întrebăm cum și de ce roșul semnifică efortul sau violența, verdele repaosul și calmul; trebuie să învățăm din nou să trăim aceste culori așa cum corpul nostru le trăiește, adică asemeni unor aparențe solide ale calmului sau ale violenței. Când spuneam că roșul sporește amplitudinea reacțiilor noastre, nu trebuie să înțelegem că ar fi vorba despre două fapte distincte, o senzație de roșu și reacții motrice, – trebuie să înțelegem că roșul, prin textura sa, pe care privirea noastră o urmărește, contopindu-se cu ea, este deja amplificarea ființei noastre motorii. Subiectul senzației nu este nici un gânditor care notează o calitate, nici un mediu inert care ar fi afectat sau modificat de aceasta, ci o putere care recunoaște un anumit mediu de existență sau se sincronizează cu el. Raporturile celui care simte și ale sensibilului sunt comparabile cu cele ale omului care doarme cu somnul său: somnul vine când o anumită atitudine voluntară primește dintr-o dată, din afară, confirmarea pe care o aștepta. *Eu* respiram lent și profund pentru a chema somnul și dintr-o dată ai spune că gura comunică cu un imens plămân exterior care cheamă și refulează respirația mea, iar un anumit ritm respirator, adineauri voit de mine, devine acum însăși ființa mea și somnul, până atunci vizat ca semnificație, se preface deodată în situație. Tot astfel, ciulesc urechea sau privesc în așteptarea unei senzații și dintr-o dată sensibilul îmi captivează urechea sau privirea și mă încredințez cu o parte a corpului meu sau chiar cu corpul întreg acestui mod de a vibra și de a umple spațiul care este albastrul sau roșul. Așa cum cuminecătura nu numai că simbolizează în forme sensibile o operație a Grației divine, ci este și prezență reală a lui Dumnezeu, pe care o face să existe într-un fragment de spațiu și o comunică celor care mănâncă pâinea sfințită dacă aceștia sunt pregătiți sufletește, sensibilul are nu numai o semnificație motrice și vitală, ci el este exact o modalitate de a fi o ființă în

[13] Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden* I, p. 160.

lume, care ni se propune dintr-un punct al spațiului, pe care corpul nostru o reia și o asumă dacă este capabil, iar senzația este, literal, o comunicare.

Din acest punct de vedere este posibil să redăm noțiunii de „sens" o valoare pe care intelectualismul i-o refuză. El susține că senzația mea, percepția mea nu pot fi desemnabile, nu pot exista pentru mine decât ca senzație sau percepție a ceva anume, – de exemplu senzația de albastru sau de roșu, percepție a mesei sau a scaunului. Or, albastrul și roșul nu sunt această experiență inefabilă pe care o trăiesc când coincid cu ele, masa sau scaunul nu este o aparență efemeră, aflată la bunul plac al privirii mele; obiectul nu se determină decât ca o ființă identificabilă de-a lungul unei serii deschise de experiențe posibile și nu există decât pentru un subiect care operează această identificare. Ființa nu există decât pentru cineva care să fie capabil să se distanțeze de ea și să fie, el însuși, absolut, în afara ființei. În acest mod spiritul devine subiectul percepției și noțiunea de „sens" devine imposibil de gândit. Dacă a vedea sau a auzi înseamnă a te detașa de impresie pentru a învesti în gândire și a înceta să fii pentru a cunoaște, ar fi absurd să spun că văd cu ochii mei sau că aud cu urechile mele, deoarece ochii și urechile mele sunt încă ființe în lume, incapabile prin aceasta să păstreze în fața ei zona de subiectivitate din care aceasta va fi văzută sau auzită. Nu pot nici măcar să păstrez vreo putere de cunoaștere pe care ar avea-o ochii sau urechile mele, făcând din ele instrumente ale percepției, deoarece noțiunea este ambiguă, ele sunt doar instrumentele excitației corporale și nu ale percepției însăși. Între în sine și pentru sine nu există cale de mijloc și, de vreme ce, fiind mai multe, simțurile mele nu se confundă cu mine însumi, ele nu pot fi decât obiecte. Spun că ochii mei văd, că mâna atinge, că piciorul doare, dar aceste expresii naive nu traduc experiența mea veritabilă. Ele îmi dau deja o interpretare care detașează această experiență de subiectul său original. Pentru că știu că lumina îmi afectează ochii, contactele se fac prin piele, iar pantoful îmi rănește piciorul, eu împrăștii în corpul meu percepțiile care aparțin sufletului, pun percepția în perceput. Nu este vorba aici decât despre urma spațială și temporală a actelor de conștiință. Dacă le consider din interior, găsesc o cunoaștere unică, atipică, un suflet fără părți; și între a gândi și a percepe nu este nici o diferență, la fel ca între a vedea și a auzi. Putem să susținem

această perspectivă? Dacă este adevărat că nu văd cu ochii mei, cum am putut să ignor vreodată acest adevăr? Nu știam ce spun, nu m-am gândit? Dar cum puteam să nu mă gândesc? Cum de inspecția spiritului, operația propriei mele gândiri, a putut să-mi fie ascunsă, de vreme ce gândirea mea există prin definiție pentru ea însăși? Dacă reflecția vrea să se justifice ca atare, adică drept progres spre adevăr, ea nu trebuie să se mărginească la a înlocui o viziune asupra lumii cu o alta, ci trebuie să ne arate în ce mod vederea naivă asupra lumii este înțeleasă și depășită prin vederea rațională. Reflecția trebuie să lămurească starea de ireflectat căreia îi urmează și să demonstreze posibilitatea acesteia, pentru a putea să se înțeleagă ea însăși ca început. A spune că tot eu sunt cel care mă gândesc ca situat într-un corp și prevăzut cu cinci simțuri este, evident, doar o soluție verbală, de vreme ce eu, care gândesc, nu pot să mă recunosc în Eul în carne și oase, de vreme ce din principiu incarnarea rămâne o iluzie și posibilitatea acestei iluzii rămâne de neînțeles. Trebuie să repunem în discuție alternativa pentru-sinelui și a în-sinelui, care arunca „simțurile" în lumea obiectelor și să eliberăm subiectivitatea, ca non-eu dezlegat de orice inerență corporală. Exact acest lucru îl facem prin definirea senzației drept coexistență sau comuniune. Senzația de albastru nu este cunoașterea sau formularea unui anumit *quale* identificabil de-a lungul tuturor experiențelor pe care le am, așa cum cercul matematicianului este același, la Paris sau la Tokio. Fără îndoială că senzația este intențională, adică nu rămâne în ea însăși ca un lucru, ci vizează și semnifică dincolo de ea însăși. Dar termenul pe care îl vizează nu este recunoscut decât pe nevăzute, prin familiaritatea corpului meu cu el; el nu este constituit la lumină, ci reconstituit sau reluat printr-o capacitate de cunoaștere care rămâne latentă, lăsându-i intacte opacitatea și cecitatea. Senzația este intențională pentru că în plan sensibil găsesc propunerea unui anumit ritm al existenței – abducție sau aducție – și, dând curs acestei propuneri, strecurându-mă în forma de existență care îmi este astfel sugerată, mă raportez la o ființă exterioară, pentru a mă deschide sau pentru a mă închide în fața ei. Dacă răspândesc în jurul lor un anumit mod de existență, dacă au o putere vrăjită și ceea ce adineauri numeam valoare sacramentală, calitățile sunt astfel pentru că subiectul care simte nu le formulează ca pe niște obiecte, ci le simpatizează, și le însușește, își găsește în ele legea de moment. Să

precizăm acest lucru. Cel care simte şi ceea ce este simţit nu sunt unul faţă de altul ca doi termeni exteriori şi senzaţia nu este o invadare a celui care simte de către ceea ce este sensibil. Privirea mea este cea care susţine culoarea, mişcarea mâinii mele susţine forma obiectului, sau, mai degrabă, privirea mea se reuneşte cu culoarea, mâna cu asprimea şi moliciunea; în schimbul dintre subiectul senzaţiei şi planul sensibil nu putem spune că unul acţionează şi celălalt suportă, că unul dă sens altuia. Fără explorarea privirii sau a mâinii mele şi înaintea sincronizării corpului meu cu ceea ce este sensibil, acesta din urmă nu este altceva decât o solicitare vagă. „Dacă un subiect încearcă să simtă o culoare determinată, de exemplu albastru, căutând să dea corpului său atitudinea care se potriveşte culorii roşu, rezultă o luptă interioară, un fel de spasm care se sfârşeşte imediat ce el adoptă o atitudine corporală care corespunde albastrului."[14] Astfel, un obiect sensibil care va fi simţit îmi pune corpul într-o situaţie confuză. Trebuie să găsesc atitudinea care îi va furniza mijlocul prin care se va determina şi va deveni albastru, trebuie să găsesc răspunsul la o problemă greşit formulată. Şi totuşi, nu o fac decât la solicitarea acestuia; atitudinea mea nu este niciodată suficientă pentru a mă face să văd cu adevărat albastru sau să ating într-adevăr o suprafaţă dură. Obiectul sensibil îmi înapoiază ceea ce i-am împrumutat, ceea ce aveam, de fapt, tot de la el. Eu, care contemplu albastrul cerului, nu sunt *în faţa lui* un subiect acosmic, nu îl posed cu mintea, nu desfăşor înaintea lui o idee de albastru care mi-ar oferi secretul acestuia, ci mă abandonez, mă cufund în acest mister. Albastrul „se gândeşte în mine", sunt însuşi cerul care se adună, se reculege şi începe să existe pentru sine, conştiinţa mea este înghiţită de acest albastru nelimitat. Dar, cum cerul nu este spirit, ar avea vreun sens să spunem că există pentru sine? – Desigur, cerul geografului, sau al astronomului nu există pentru sine. În schimb, putem spune că cerul perceput sau simţit, susţinut de privirea mea, care îl parcurge şi locuieşte în el, mediu al unei vibraţii vitale anume pe care corpul meu o adoptă, există pentru sine, în sensul că nu este făcut din părţi exterioare, că fiecare parte a întregului este „sensibilă" la ceea ce se petrece cu celelalte părţi

[14] Werner, *Ein rersuchungen über Empfindung und Empfinden* I, p. 158.

și le „cunoaște dinamic"[15]. Cât despre subiectul senzației, el nu are nevoie să fie neant pur, fără vreo legătură terestră. Acest lucru nu ar fi necesar decât dacă subiectul ar trebui să fie prezent pretutindeni în același timp, în calitate de conștiință constitutivă, coextensiv ființei, gândind adevărul universului. Dar spectacolul perceput nu este acela al ființei pure. Dacă îl analizez în funcție de cum îl văd, el este un moment al istoriei mele individuale și, de vreme ce senzația este o reconstituire, ea presupune în mine sedimentele unei constituiri prealabile; ca subiect care simte, eu sunt plin de puteri naturale de care mă minunez primul. Deci, nu sunt, așa cum spune Hegel, „un gol în ființă", ci o adâncitură, o cută care s-a format și care se poate desface[16].

Să insistăm asupra ultimului punct. Cum am putut să scăpăm de alternativa pentru-sinelui și a în sinelui, cum poate fi înghițită conștiința perceptivă de către obiectul său, cum putem să deosebim conștiința sensibilă de conștiința intelectuală? Avem: 1. Orice percepție are loc într-o atmosferă de generalitate și ni se oferă ca anonimă. Nu pot spune că văd albastrul cerului în sensul în care spun că înțeleg o carte, sau că hotărăsc să-mi dedic viața matematicii. Percepția mea, chiar văzută din interior, exprimă o situație dată: văd albastru pentru că sunt *sensibil* la culori –; din contră, actele personale creează o situație: sunt matematician pentru că așa am hotărât să fiu. Astfel, dacă aș vrea să traduc exact experiența perceptivă, ar trebui să spun că *se* percepe în mine și nu că eu percep. Orice senzație comportă o sămânță de vis sau de depersonalizare, așa cum simțim prin mirarea pe care ea ne-o provoacă atunci când trăim cu adevărat la nivelul ei. Fără îndoială, cunoașterea mă învață că senzația nu s-ar produce fără o adaptare a corpului meu; de exemplu, contactul determinat nu ar exista fără o mișcare a mâinii. Dar această activitate se desfășoară la periferia ființei mele, nu sunt mai conștient de faptul că sunt adevăratul subiect al senzației mele decât de nașterea sau de moartea mea. Nici nașterea, nici moartea proprie nu-mi pot apărea ca experiențe

[15] Koehler, *Die physischen Gestalten*, p. 180.

[16] Am remarcat în altă parte că, văzută din exterior, conștiința nu putea să fie un pentru sine pur (*La Structure du Comportement*, pp. 168 și urm.). Începem să observăm că nu se întâmplă altceva nici cu conștiința văzută din interior.

care să-mi aparţină, deoarece dacă le-aş considera astfel aş presupune că sunt preexistent sau îmi supravieţuiesc mie însumi pentru a le putea încerca, deci, nu aş gândi cu adevărat naşterea sau moartea mea. Nu pot să mă abordez ca „deja născut" sau „încă viu", – nu pot să-mi înţeleg naşterea şi moartea decât ca orizonturi prepersonale: ştiu că ne naştem şi murim, dar nu îmi pot cunoaşte propria naştere, propria moarte. Fiecare senzaţie fiind, la limită, prima, ultima şi singura de felul său reprezintă o naştere şi o moarte. Subiectul care are experienţa ei începe şi sfârşeşte cu ea şi, deoarece nu poate nici să o preceadă, nici să îi supravieţuiască, senzaţia apare ei înseşi în mod necesar într-un mediu de generalitate; ea vine de dincolo de mine, provine dintr-o *sensibilitate* care a precedat-o şi care îi va supravieţui, aşa cum naşterea şi moartea mea aparţin unei natalităţi şi unei mortalităţi anonime. Prin intermediul senzaţiei sesizez la marginea vieţii mele personale şi a propriilor fapte o viaţă a unei conştiinţe date, din care acestea emerg, precum şi viaţa ochilor mei, a mâinilor mele, a urechilor mele, sau tot atâţia Eu naturali. De fiecare dată când am o senzaţie, am impresia că ea nu interesează fiinţa mea proprie, de care sunt responsabil şi pentru care decid, ci un alt eu, care a luat deja partea lumii, care s-a deschis la unele dintre aspectele sale şi s-a sincronizat cu ele. Între senzaţia mea şi mine există întotdeauna grosimea opacă a unei *deprinderi originare* care îmi împiedică experienţa să fie clară pentru ea însăşi. Simt senzaţia ca modalitate a unei existenţe generale, promisă deja unei lumi fizice care ţâşneşte prin mine fără ca eu să fiu autorul. 2. Senzaţia nu poate fi anonimă decât pentru că este parţială. Nu sunt chiar eu cel care vede şi atinge, deoarece lumea vizibilă şi lumea tangibilă nu alcătuiesc lumea în întregimea sa. Când văd un obiect, simt întotdeauna că există ceva şi dincolo de ceea ce văd în prezent, nu numai fiinţă vizibilă, ci şi fiinţă tangibilă sau sesizabilă prin auz – şi nu numai fiinţă sensibilă, ci o adâncime a obiectului care nu va fi epuizată de nici o prelevare senzorială. În mod corelativ, eu nu sunt în întregime în aceste operaţii, care rămân marginale, se produc în faţa mea; eul care vede, eul care aude sunt, într-o oarecare măsură, un eu specializat, care este familiar doar pentru o parte a fiinţei şi este exact preţul cu care privirea şi mâna pot ghici mişcarea care va preciza percepţia şi pot dovedi această pre-ştiinţă care le dă aparenţa automatismului. Putem să rezumăm cele două idei

spunând că orice senzație aparține unui anumit *câmp*. A spune că am un câmp vizual înseamnă a susține că am acces și deschidere, prin poziție, la un sistem de ființe, cele vizibile, că ele sunt la dispoziția privirii mele în virtutea unui fel de contract primordial și printr-un dat al naturii, fără nici un efort din partea mea; înseamnă a spune că vederea este prepersonală; și în același timp că ea este întotdeauna limitată, că în jurul vederii mele actuale există întotdeauna un orizont de lucruri nevăzute, sau chiar invizibile. Vederea este o *gândire supusă unui anumit câmp* și prin aceasta ea este ceea ce numim un *simț*. Când spun că am simțuri și că ele îmi permit accesul la lume, nu sunt victima unei confuzii, nu amestec gândirea cauzală și cugetarea, ci exprim doar acest adevăr care se impune unei reflecții integrale: că sunt capabil prin conaturalitate să găsesc un sens anumitor aspecte ale ființei, fără să le dau eu însumi acest sens printr-o operație constitutivă.

Distincția diferitelor simțuri este justificată prin aceea care există între simțuri și înțelegere. Intelectualismul nu vorbește despre simțuri, deoarece în cadrul său senzațiile și sensul nu apar decât atunci când revin asupra actului concret de cunoaștere pentru a-l analiza. Disting atunci în el o materie contingentă și o formă necesară, dar materia nu este decât un moment ideal și nu un element separabil de actul total. Deci, nu există simțuri, doar conștiință. De exemplu, intelectualismul refuză să formuleze faimoasa problemă a contribuției lor la experiența spațiului, deoarece calitățile sensibile și simțurile, ca materiale ale cunoașterii, nu pot poseda, în proprietate particulară, spațiul, care este forma obiectivității în general și în special mijlocul prin care devine posibilă o conștiință a calității. O senzație ar fi un neant de senzație dacă nu ar fi senzație a ceva anume și „lucrurile", în sensul cel mai general al cuvântului, de exemplu calitățile definite nu se conturează în masa confuză a impresiilor decât dacă ea este pusă în perspectivă și coordonată de spațiu. Astfel, toate simțurile sunt spațiale dacă trebuie să ne facă să accedem la o formă oarecare a ființei, adică dacă sunt simțuri. Și, prin aceeași necesitate, toate simțurile trebuie să se deschidă asupra aceluiași spațiu, fără de care ființele senzoriale cu care ele ne fac să comunicăm nu ar exista decât pentru simțul din care reies, le-ar lipsi plenitudinea ființei și nu am putea avea cu adevărat conștiința lor, adică nu le-am putea considera ca ființe adevărate. În zadar ar încerca em-

pirismul să opună fapte acestei deducții. De exemplu, dacă vrem să demonstrăm că simțul tactil nu este spațial prin el însuși, să încercăm să găsim la orbi, sau în cazurile de cecitate psihică, o experiență tactilă pură și să demonstrăm că ea este articulată după spațiu, dovezile experimentale presupun ceea ce ar trebui să demonstreze. Într-adevăr, cum să știm dacă cecitatea, inclusiv cea psihică, se mărginește la a sustrage din experiența bolnavului „date vizuale", dacă ea nu a atins astfel structura experienței tactile? Empirismul consideră prima ipoteză ca fiind dată și doar cu această condiție faptele pot fi considerate cruciale. Dar astfel postulează separarea simțurilor, pe care ar trebui să o dovedească în final. Mai precis, dacă admit că spațiul aparține, originar, vederii și de la ea este transmis simțului tactil și tuturor celorlalte, așa cum la adult există în aparență o percepție tactilă a spațiului, trebuie cel puțin să admit că „datele tactile pure" sunt deplasate și acoperite de o experiență de origine vizuală, că ele se integrează unei experiențe totale în care sunt, în cele din urmă, imposibil de deosebit. Dar cu ce drept distingem atunci în experiența adultului un aport „tactil"? Pretinsul „tactil pur", pe care încerc să îl regăsesc adresându-mă orbilor, nu este oare un tip de experiență foarte deosebit, care nu are nimic în comun cu funcționarea pipăitului integrat și nu poate, astfel, servi la analiza experienței integrale? Nu ne putem hotărî asupra spațialității simțurilor prin metoda inductivă, producând „fapte" – fie, de exemplu, un simț tactil fără spațiu la orbi –, deoarece acest fapt are nevoie de o interpretare. El va fi considerat ca un fapt semnificativ, care revelează o natură proprie a pipăitului, sau ca un fapt accidental care exprimă proprietățile particulare ale pipăitului morbid, după ideea pe care ne-o facem despre simțuri în general și despre relația lor în conștiința totală. Problema reiese din reflecție și nu din experiență, în sensul empiric al cuvântului, acela pe care îl consideră și savanții când visează la o obiectivitate absolută. Deci, putem spune pe bună dreptate că, aprioric, toate simțurile sunt spațiale. Problema de a ști care dintre simțuri ne dă spațiul trebuie considerată ca inteligibilă dacă medităm asupra definiției simțului. Totuși, aici sunt posibile două tipuri de reflecție. Una – reflecția intelectualistă – schematizează obiectul și conștiința și, pentru a relua o expresie kantiană, le „conduce la concept". Obiectul devine atunci *ceea ce este* și în consecință ceea ce este pentru toți și întotdeauna (chiar

cu titlu de episod efemer, despre care însă va fi totdeauna adevărat că a existat în timpul obiectiv). Conștiința, tematizată de reflecție, *este* existența pentru sine. Și cu ajutorul acestei idei a conștiinței și a obiectului demonstrăm cu ușurință că orice calitate sensibilă este într-adevăr obiect doar în contextul relațiilor dintr-un univers, iar senzația nu poate exista decât cu condiția de a exista pentru un Eu central și unic. Dacă am dori să marcăm o oprire în mișcarea reflexivă și să vorbim despre o conștiință parțială sau despre un obiect izolat, de exemplu, am avea o conștiință care nu s-ar cunoaște pe sine în unele privințe și deci nu ar fi o conștiință, un obiect care nu ar fi accesibil de pretutindeni și care, în această măsură, nu ar fi obiect. Dar putem să cerem intelectualismului să ne spună de unde extrage această idee sau această esență a conștiinței și a obiectului. Dacă subiectul este pentru sine pur, „*Eu gândesc,* trebuie să poată însoți toate reprezentările noastre". „Dacă o lume trebuie să poată fi gândită", calitatea trebuie să o conțină în germene. Dar, mai întâi, de unde știm noi că pentru sinele pur există și de unde am dedus că lumea trebuie să poată fi gândită? Ni se va răspunde poate că aici găsim definiția subiectului și a lumii și că, dacă nu le-am înțelege în acest fel, nu am mai ști despre ce se vorbește atunci când vorbim despre ele. De fapt, la nivelul vorbirii constituite, chiar aceasta este semnificația lumii și a subiectului. Dar de unde își trag sensul cuvintele însele? Reflecția radicală este cea care mă cuprinde din nou în vreme ce sunt pe cale de a forma și formula ideea subiectului și pe cea a obiectului, ea dă la iveală obârșia acestor două idei, ea este nu numai reflecție operantă, ci și conștientă de ea însăși în timpul operării ei. Ni se va răspunde poate că analiza reflexivă nu numai că surprinde subiectul și obiectul „în idee", ci este și o experiență; că mă situez din nou, cu gândul, în subiectul infinit care eram deja și pun încă o dată obiectul în relațiile care îl susțineau; că, în fine, nu este cazul să mă întreb de unde îmi vine ideea subiectului și ideea obiectului, de vreme ce ele sunt simpla formulare a condițiilor fără de care nu ar exista nimic pentru nimeni. Dar Eul gândit este diferit de Eul negândit, cel puțin prin faptul că a fost tematizat, iar ceea ce este dat nu este conștiința, nici ființa pură, – așa cum însuși Kant o spune, adânc –, ci este experiența sau, în alți termeni, comunicarea unui subiect finit cu o ființă opacă din care emerge, dar în care rămâne încă implicat. Tocmai această

„experiență pură și, să spunem așa, mută trebuie adusă la expresia pură a propriului său sens“[17]. Noi nu avem experiența lumii, nu în sensul unui sistem de relații care determină întru totul fiecare eveniment, ci în sensul unei totalități deschise, a cărei sinteză nu poate fi împlinită. Noi avem experiența unui Eu nu în sensul unei subiectivități absolute, ci a unui Eu care se compune și se descompune de-a lungul timpului, fără ca între cele două operații să poată exista o limită clară. Unitatea subiectului sau a obiectului nu este una reală, ci o unitate prezumtivă la orizontul experienței; în afara ideii de subiect și de obiect, trebuie să regăsesc faptul subiectivității mele și obiectul în stare incipientă, stratul primordial în care se nasc atât ideile cât și lucrurile. Când este vorba de conștiință, nu pot forma această noțiune decât dacă mă repun, mai întâi, în această conștiință care sunt, iar în particular nu trebuie să definesc simțurile ci să restabilesc contactul cu senzorialitatea pe care o trăiesc din interior. Nu suntem obligați să învestim a priori lumea cu condiții fără de care ea nu ar putea fi gândită, deoarece pentru a putea fi gândită trebuie mai întâi ca eu să nu o ignor, să existe pentru mine, adică să fie dată, iar estetica transcendentală nu s-ar confunda cu analiza transcendentală decât dacă aș fi un Zeu care posedă lumea și nu un om care este aruncat în ea și care „ține de ea“, în toate sensurile. Deci, nu trebuie să-l urmăm pe Kant în deducerea unui spațiu unic. Spațiul unic este condiția fără de care nu putem gândi plenitudinea obiectivității și este adevărat că, dacă încerc să tematizez mai multe spații, acestea se reduc la unitate, fiecare aflându-se într-un anumit raport de poziție cu celelalte și fiind una cu ele. Dar știm oare dacă obiectivitatea plină poate fi gândită? Dacă toate perspectivele sunt co-posibile? Dacă ele pot fi tematizate undeva împreună? Știm oare dacă experiența tactilă și experiența vizuală pot să se întâlnească fără o experiență intersenzorială? Dacă experiența mea poate fi legată de a celuilalt într-un sistem unic al experienței intersubiective? Poate că în fiecare experiență senzorială, sau în fiecare conștiință există „fantome“ care nu pot fi reduse la nici un tip de raționalitate. Întreaga Deducție Transcendentală se agață de afirmarea unui sistem integral al adevărului. Dacă vrem să cugetăm, trebuie să ne întoarcem chiar la ori-

[17] Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 33.

ginile acestei afirmații. În acest sens, putem spune cu Husserl[18] că Hume a dus cel mai departe intenția cugetării radicale, de vreme ce a vrut să ne determine să ne întoarcem într-adevăr la fenomenele a căror experiență o avem, dincolo de orice ideologie – chiar dacă uneori a mutilat și a disociat această experiență. Mai cu seamă ideea unui spațiu unic și a unui timp unic, bazându-se pe aceea a unui avertisment al ființei, pe care Kant îl critică în Dialectica Transcendentală, trebuie pusă între paranteze, iar genealogia ei trebuie produsă plecând de la experiența efectivă. Această concepție nouă, fenomenologică a cugetării revine astfel la a da o nouă definiție termenului *a priori*. Kant a arătat deja că acesta nu poate fi cunoscut înaintea experienței, adică în afara orizontului nostru de facticitate și, că nu poate fi vorba de a deosebi două elemente reale ale cunoașterii, dintre care unul ar fi *a priori*, iar celălalt *a posteriori*. Dacă aprioricul păstrează în filosofia sa caracterul a ceea ce *trebuie* să fie, în opoziție cu ceea ce există de fapt și ca determinare antropologică, o face doar în măsura în care nu și-a urmat până la capăt programul – să definească puterile noastre de a cunoaște prin condiția noastră de fapt, care trebuia să-l oblige să plaseze din nou orice ființă care se poate concepe pe fondul acestei lumi. Din momentul în care experiența – adică deschiderea spre lumea noastră de fapt – este recunoscută ca începutul cunoașterii, nu mai există nici un mijloc de a deosebi un plan al adevărurilor *a priori* și un plan al adevărurilor de fapt, ceea ce lumea trebuie să fie și ceea ce lumea este efectiv. Unitatea simțurilor, care trecea drept adevăr *a priori*, nu mai este decât expresia formală a unei contingențe fundamentale: faptul că suntem în lume – diversitatea simțurilor, care trece ca *a posteriori* dată, forma concretă pe care o ia într-un subiect uman inclusiv, apare ca necesară acestei lumi, adică singurei lumi la care ne putem gândi cu consecvență; ea devine deci un adevăr *a priori*. Orice senzație este spațială – ne-am raliat acestei teze nu datorită faptului că nu putem gândi decât în spațiu calitatea ca obiect, ci pentru că aceasta, ca primordial contact cu ființa, ca reluare de către subiectul care simte a unei forme de existență indicată de lumea sensibilă, în calitate de coexistență a celui care simte cu ceea ce

[18] *Formale und Transzendentale Logik*, de exemplu, p. 226.

este sensibil, constituie ea însăşi un mediu de coexistenţă, adică un spaţiu. Spuneam, *a priori,* că nici o senzaţie nu este punctuală, că orice senzorialitate presupune un anumit câmp, presupune deci coexistenţe, şi tragem, împotriva lui Lachelier, concluzia că orbul are experienţa unui spaţiu. Dar aceste adevăruri apriorice nu sunt nimic altceva decât explicitarea unui fapt: faptul experienţei senzoriale ca reluare a unei forme de existenţă, această reluare însemnând şi că pot să mă fac aproape în întregime, în orice moment, pipăit sau vedere şi că nu pot niciodată să văd sau să ating fără a-mi înfunda oarecum conştiinţa, care îşi pierde ceva din disponibilitatea ei.

Astfel, unitatea şi diversitatea simţurilor sunt adevăruri de acelaşi tip. Aprioricul este faptul înţeles, explicitat şi urmat de logica sa tacită în toate consecinţele, aposterioricul este faptul izolat şi implicit. Ar fi contradictoriu să spunem că simţul tactil nu presupune spaţialitate şi este imposibil a priori să atingem fără a atinge în spaţiu, de vreme ce experienţa noastră este experienţa unei lumi. Dar această inserţie a perspectivei tactile într-o fiinţă universală nu exprimă nici o necesitate anterioară pipăitului, ea se produce spontan în chiar experienţa tactilă, în modul său propriu. Senzaţia, aşa cum ne-o oferă experienţa, nu mai este o materie indiferentă, un moment abstract, ci una dintre suprafeţele noastre de contact cu fiinţa, o structură de conştiinţă, iar în locul spaţiului unic, condiţie universală a tuturor calităţilor, avem, cu fiecare dintre ele, un mod propriu de a fi în spaţiu şi de a face, oarecum, spaţiu. Nu este nici contradictoriu, nici imposibil ca fiecare simţ să constituie o mică lume în interiorul celei mari, care este necesară totului şi se deschide spre el tocmai datorită acestei particularităţi.

În definitiv, odată şterse deosebirile dintre *a priori* şi empiric, dintre formă şi conţinut, spaţiile senzoriale devin momente concrete ale unei configuraţii globale care este spaţiul unic şi puterea de a merge spre el nu este separată de puterea de a se limita de el în separarea unui simţ. În sala de concert, când deschid din nou ochii, spaţiul vizibil mi se pare strâmt faţă de celălalt spaţiu în care muzica tocmai s-a desfăşurat şi, chiar dacă ţin ochii deschişi în timpul executării bucăţii muzicale, mi se pare că muzica nu aparţine acestui spaţiu precis şi meschin. De-a lungul spaţiului vizibil, ea insinuează o dimensiune nouă, în care se dezlănţuieşte, aşa cum spaţiul luminos al lucrurilor percepute este misterios du-

blat, la cei care au halucinații, de un „spațiu negru" în care sunt posibile alte prezențe. Domeniul spațial al fiecărui simț este pentru celelalte un incognoscibil absolut, limitându-le în aceeași măsură spațialitatea, asemeni perspectivei celuilalt asupra lumii pentru mine. Aceste descrieri, care oferă unei filosofii criticiste doar curiozități empirice și nu avansează certitudini a priorice, își reiau pentru noi importanța filosofică, deoarece unitatea spațiului nu poate fi găsită decât în angrenajul domeniilor senzoriale. Acest lucru rămâne adevărat în faimoasele descrieri empirice ale unei percepții non-spațiale. Experiența oamenilor născuți orbi și operați de cataractă nu a dovedit și nu va dovedi niciodată că pentru ei spațiul începe o dată cu vederea. Bolnavul se miră fără încetare de acest spațiu vizual la care tocmai a căpătat acces, în comparație cu care experiența tactilă îi părea atât de săracă, încât ar mărturisi bucuros că înaintea operației nu a avut niciodată experiența spațiului[19]. Mirarea bolnavului, ezitările sale în noua lume vizuală în care intră demonstrează că pipăitul nu este spațial *ca* vederea. „După operație, se spune[20], forma, așa cum este ea dată prin vedere, este ceva absolut nou pentru bolnavi, pe care ei nu îl pun în raport cu experiența tactilă", „bolnavul afirmă că vede, dar că nu știe ce vede (...). El nu își recunoaște niciodată mâna ca atare, nu vorbește decât de o pată albă în mișcare"[21]. Pentru a deosebi un cerc de un dreptunghi, prin vedere, el trebuie să urmărească marginile figurii cu ochii, așa cum ar face-o cu mâna[22] și are întotdeauna tendința să apuce obiectele care-i sunt prezentate privirii[23]. Ce concluzie să tragem de aici? Că experiența tactilă nu pregătește

[19] Un subiect declară că noțiunile spațiale *pe care credea că le are* înainte de operație nu îi dădeau o veritabilă reprezentare a spațiului și erau doar „o cunoaștere dobândită prin activitatea gândirii" (Von Senden, *Raumund Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, p. 23). Dobândirea vederii generează o reorganizare generală a existenței, care privește și simțul tactil. Centrul lumii se deplasează, schema tactilă este uitată, recunoașterea prin pipăit nu mai este la fel de sigură iar curentul existențial trece de acum înainte prin vedere. Bolnavul vorbește tocmai despre slăbirea simțului tactil.

[20] *Ibid.*, p. 36.

[21] *Ibid.*, p. 93.

[22] *Ibid.*, p. 102–104.

[23] *Ibid.*, p. 124.

percepția spațiului? Dacă însă ea nu ar fi deloc spațială, subiectul ar întinde oare mâna spre obiectul care îi este arătat? Gestul presupune că simțul tactil se deschide spre un mediu cel puțin analog aceluia al datelor vizuale. Faptele arată mai ales că vederea nu înseamnă nimic fără o anumită utilizare a privirii. Bolnavii „văd mai întâi culorile așa cum noi simțim mirosul: el ne înconjoară, acționează asupra noastră, fără a umple totuși o formă determinată a unei întinderi determinate"[24]. Inițial totul este amestecat și totul apare în mișcare. Segregarea suprafețelor colorate, perceperea corectă a mișcării nu vin decât mai târziu, când subiectul a înțeles „ce înseamnă a vedea"[25], adică atunci când își îndreaptă și își plimbă privirea ca pe o privire și nu ca pe o mână. Acest lucru ne dovedește că fiecare organ de simț interoghează obiectul în felul său, fiind agentul unui anumit tip de sinteză, dar, numai dacă nu rezervăm cuvântul de spațiu, prin definiție nominală, pentru a desemna sinteza vizuală, nu putem refuza simțului tactil spațialitatea în sensul unei confiscări a coexistențelor. Chiar faptul că adevărata vedere se pregătește în cursul unei faze de tranziție, printr-un fel de pipăit cu ochii, nu s-ar putea înțelege fără un câmp tactil cvasi-spațial, în care primele percepții vizuale să se poată insera. Vederea nu ar comunica niciodată direct cu pipăitul, așa cum se întâmplă la adultul normal, dacă simțul tactil, chiar artificial izolat, nu ar fi organizat astfel încât să facă posibile coexistențele. Departe de a exclude ideea unui spațiu tactil, faptele dovedesc, din contră, că există un spațiu strict tactil, astfel încât articulațiile sale și cele ale spațiului vizual nu sunt și nu vor fi niciodată în raport de sinonimie. Analizele empirice formulează confuz o problemă adevărată. Că pipăitul, de exemplu, nu poate îmbrățișa simultan decât o întindere mică – aceea a corpului și a instrumentelor sale –; acest fapt nu numai că are legătură cu prezentarea spațiului tactil, ci modifică sensul acestuia. Simultaneitatea este aceeași pentru inteligență – sau, cel puțin, pentru o anume inteligență, a fizicii clasice –, fie că are loc între două puncte alăturate sau între două puncte îndepărtate și în orice caz putem construi o simultaneitate la distanță mare din aproape în aproape, cu simultaneități

[24] *Ibid.*, p. 113.
[25] *Ibid.*, p. 123.

la distanță mică. Dar densitatea timpului care se introduce astfel în operație modifică rezultatul acesteia pentru experiență, în urma căreia rezultă un anumit „mișcat" în simultaneitatea punctelor extreme și, în această măsură, amploarea perspectivelor vizuale va fi o adevărată revelație pentru orbul operat, deoarece îi va procura pentru prima dată etalarea simultaneității îndepărtate *însăși*. Operații declară că obiectele tactile nu sunt un adevărat tot spațial, că perceperea obiectului este aici o simplă „cunoaștere a relației reciproce a părților", că cercul și pătratul nu sunt percepute cu ajutorul simțului tactil, ci recunoscute după anumite „semne" – prezența sau absența „ascuțimilor"[26]. Să înțelegem că niciodată câmpul tactil nu are amploarea câmpului vizual, că obiectul tactil nu este niciodată în întregime prezent fiecăreia dintre părțile sale ca obiect vizual și, în definitiv, că simțul tactil nu este văz. Între orb și omul normal conversația este, fără îndoială, posibilă și este, poate, exclus să găsim un singur cuvânt, chiar în vocabularul culorilor, căruia orbul să nu reușească să îi dea un sens, chiar schematic. Un orb de doisprezece ani definește foarte bine dimensiunile vederii: „Mă aflu în relație cu cei care văd printr-un simț necunoscut care mă înfășoară în întregime de la distanță, mă urmărește, trece prin mine și mă stăpânește de când mă trezesc până când adorm" (mich gewissermassen beliierrscht)[27]. Dar aceste indicații rămân noționale și problematice pentru orb. Ele ridică o problemă pe care doar vederea o poate rezolva. De aceea orbul operat găsește lumea altfel decât o aștepta[28], așa cum un om ni se pare întotdeauna altfel decât ni l-am imaginat bazându-ne pe ceea ce știam despre el. Lumea orbului și a subiectului normal diferă nu numai prin cantitatea materialelor de care dispun, dar și prin *structura* ansamblului. Un orb cunoaște foarte bine, cu ajutorul pipăitului, ramurile și frunzele, un braț sau degetele mâinii. După operație se miră că găsește „atâta diferență" între un copac și un corp omenesc[29]. Este clar că vederea nu a adăugat doar noi detalii cunoașterii copacului. Este vorba despre un mod de prezentare și despre un tip de sinteză nouă care transfigurează obiectul. De exem-

[26] *Ibid.*, p. 29.
[27] *Ibid.*, p. 45.
[28] *Ibid.*
[29] *Ibid.*, pp. 50, urm.

plu, structura iluminat-obiect luminat nu găseşte decât analogii vagi în domeniul tactil. De aceea, un bolnav operat după optsprezece ani de cecitate încearcă să atingă o rază de soare[30]. Semnificaţia totală a vieţii noastre – a cărei semnificaţie noţională nu reprezintă decât o parte – ar fi diferită dacă am fi privaţi de vedere. Există o funcţie generală de substituţie, de înlocuire care ne permite să accedem la semnificaţia abstractă a experienţelor pe care nu le-am trăit şi să vorbim, de exemplu, despre ceea ce nu am văzut. Dar cum funcţiile de înlocuire ale organismului nu sunt niciodată echivalentul exact al funcţiilor afectate şi nu dau decât aparenţa integrităţii, inteligenţa nu asigură decât o comunicare aparentă între experienţe diferite; sinteza lumii vizuale şi a lumii tactile la orbul din naştere care a fost operat, constituirea unei lumi intersenzoriale trebuie să se facă pe terenul senzorial însuşi. Comuniunea de semnificaţie între cele două experienţe nu este suficientă pentru sudarea lor într-o experienţă unică. Simţurile sunt distincte unele de altele şi de înţelegerea intelectuală într-atât încât fiecare dintre ele aduce cu sine o structură de fiinţă care nu este niciodată perfect transpozabilă. Putem să recunoaştem acest lucru tocmai pentru că am abandonat formalismul conştiinţei şi am făcut din corp subiectul percepţiei.

Şi putem să o recunoaştem fără a compromite unitatea simţurilor. Deoarece simţurile comunică. Muzica nu este în spaţiul vizual, dar ea îl mimează, îl învesteşte, îl deplasează şi auditorii prea bine împodobiţi, care iau un aer de judecător şi schimbă cuvinte sau zâmbete fără a observa că pământul se deschide sub ei, vor fi în curând ca un echipaj al cărui vas este clătinat de furtună. Cele două spaţii nu se disting decât pe fondul unei lumi comune şi nu pot să rivalizeze decât pentru că ambele au aceeaşi pretenţie la fiinţa totală. Ele se unesc exact în momentul în care se opun. Dacă vreau să mă închid într-unul dintre simţurile mele şi mă proiectez în întregime în ochi, de exemplu, abandonându-mă albastrului cerului, în curând nu mai am conştiinţa că privesc şi, în momentul în care voiam să mă fac în întregime privire, cerul încetează să mai fie o „percepţie vizuală", pentru a deveni lumea mea de moment. Experienţa senzorială este instabilă şi străină

[30] *Ibid.*, p. 186.

percepției naturale care se face cu tot corpul o dată și se deschide spre o lume intersenzorială. Experiența „simțurilor" separate, ca și aceea a calității sensibile, nu are loc decât într-o atitudine foarte deosebită și nu poate servi la analiza conștiinței directe. Sunt în camera mea, stau jos și privesc foile albe așezate pe masă, unele în lumina ferestrei, altele în umbră. Dacă nu-mi analizez percepția și rămân la spectacolul global, voi spune că toate foile de hârtie sunt la fel de albe. Totuși, unele dintre ele sunt umbrite de zid. Mă hotărăsc să privesc mai bine. Le fixez cu privirea, adică îmi limitez câmpul vizual. Pot chiar să le observ printr-o cutie de chibrituri care le separă de restul câmpului sau printr-un „ecran de reducere" cu fereastră. Fie că folosesc un dispozitiv sau altul, fie că mă mulțumesc să observ cu ochiul liber, dar „în aceeași atitudine analitică"[31], aspectul foilor se schimbă: nu mai este hârtie albă acoperită de o umbră, ci o substanță gri sau albăstruie, densă și prost localizată. Dacă iau în considerație din nou ansamblul spectacolului, remarc că foile acoperite de umbră nu erau, nu au fost niciodată identice cu foile aflate în lumină și de altfel nici obiectiv diferite. Albul hârtiei acoperite de umbră nu ne permite să îl clasăm cu precizie într-o serie alb-negru[32]. Nu avea nici o calitate definită și am făcut să apară una doar fixându-mi privirea pe o porțiune a câmpului vizual: atunci și numai atunci m-am aflat în prezența unui *quale* în care privirea mea s-a împotmolit. Or, ce înseamnă a fixa? În cazul obiectului, înseamnă a separa regiunea fixată de restul câmpului, a întrerupe viața totală a spectacolului, care atribuia fiecărei suprafețe vizibile o coloratură determinată, ținând seama de lumină; pentru subiect, înseamnă a substitui vederii globale, în care privirea noastră se pretează la orice spectacol și se lasă cuprinsă de acesta, o observație, adică o viziune locală pe care să o guverneze în voie. Calitatea sensibilă, departe de a fi coextensivă percepției, este produsul particular al unei atitudini de curiozitate sau de observare. Ea apare când, în loc să abandonez lumii toată privirea mea, mă întorc spre privirea aceasta și mă întreb *ce văd de fapt;* ea nu figurează în schimbul natural al vederii mele cu lumea, ci este răspunsul la o anumită întrebare a privirii

[31] Gelb, *Die Farbenkonstantz der Sehdinge*, p. 600.
[32] *Ibid.*, p. 613.

mele, rezultatul unui văz secundar sau critic care caută să se cunoască în toată specificitatea sa, rezultatul unei „atenții la vizualul pur"[33] pe care o exersez când mi-e teamă că mă pot înșela sau când vreau să realizez un studiu științific al văzului. Această atitudine alungă spectacolul: culorile pe care le văd prin ecranul de reducere, sau cele pe care pictorul le obține clipind din ochi nu mai sunt culori-obiect – culoarea *pereților* sau culoarea *hârtiei* – ci plaje colorate, oarecum dense, vag localizate într-un plan fictiv[34]. Astfel, există o atitudine naturală a vederii, în care fac cauză comună cu privirea mea și mă abandonez prin ea spectacolului: părțile câmpului sunt atunci legate într-o organizare care le face recognoscibile și identificabile. Calitatea, senzorialitatea separată se produce când sparg această structură globală a vederii mele, când nu mai aderez la propria mea privire și, în loc să trăiesc vederea, mă întreb asupra ei, vreau să îmi încerc posibilitățile, deznod legătura dintre vederea mea și lume, dintre mine însumi și vederea proprie, pentru a o putea surprinde și descrie. În această atitudine, lumea se pulverizează în calități sensibile și în același timp unitatea naturală a subiectului care percepe este distrusă: ajung să-mi ignor calitatea de subiect al unui câmp vizual. Or, tot astfel, trebuie regăsită unitatea naturală în interiorul fiecărui simț; vom face să apară un „strat originar" al facultății de a simți, anterior diviziunii acestora[35]. Culoarea însăși îmi apare – dacă fixez un obiect, sau dacă privesc la întâmplare, sau, în fine, dacă mă abandonez în întregime evenimentului – ca o culoare superficială *(Oberflächenfarbe);* ea este într-un loc definit al spațiului, se întinde pe un obiect; sau devine culoare atmosferică *(Raumfarbe)* și difuză în jurul obiectului; sau o simt în ochi, ca pe o vibrație a privirii mele; sau, în fine, comunică în tot corpul meu același mod de a fi, mă umple și nu mai merită numele de culoare. Tot astfel, există un sunet obiectiv care rezonează în afara mea în instrument, un sunet atmosferic care este *între* obiect și corpul meu, un sunet care vibrează în mine „ca și cum aș fi devenit flaut sau pendulă"; și în fine un ultim stadiu în care elementul sonor dispare și devine

[33] *Einstellung auf reine Optik,* Katz citat de Gelb, lucrarea citată, p. 600.
[34] *Id., ibid.*
[35] Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden,* I, p. 155.

experiența, foarte precisă de altfel, a unei modificări în tot corpul meu[36]. Experiența senzorială dispune doar de o libertate limitată: sau sunetul și culoarea, prin aranjamentul lor propriu, desenează un obiect: scrumiera, vioara, acest obiect vorbind dintr-o dată tuturor simțurilor; sau, la cealaltă extremitate a experienței, sunetul și culoarea sunt primite în corpul meu și devine dificil să îmi limitez experiența la un singur registru senzorial: ea debordează spontan spre celelalte simțuri. Experiența senzorială, la stadiul al treilea dintre cele descrise, nu se specifică decât printr-un „accent" care indică mai degrabă direcția sunetului sau pe aceea a culorii[37]. La acest nivel, ambiguitatea experienței este de așa natură, încât un ritm auditiv provoacă fuzionarea imaginilor cinematografice și dă naștere unei percepții de mișcare, în timp ce, fără sprijin auditiv, aceeași succesiune de imagini ar fi prea lentă pentru a provoca mișcarea stroboscopică[38]. Sunetele modifică imaginile consecutive ale culorilor: un sunet mai intens le intensifică, întreruperea sunetului le face să oscileze, un sunet jos face albastrul mai închis, sau mai profund[39]. Ipoteza de constanță[40], care distribuie o senzație și numai una fiecărui stimul, se verifică cu atât mai puțin cu cât se apropie mai mult de percepția naturală. „Ipoteza de constanță devine acceptabilă în ceea ce privește relația stimulului cu răspunsul senzorial specific în măsura în care conduita este intelectuală și imparțială *(sachlicher),* iar stimulul sonor, de exemplu, se limitează la sfera specifică, aici sfera auditivă".[41] Deci, intoxicația cu mescalină, compromițând atitudinea imparțială și livrând subiectul vitalității sale, va trebui să favorizeze sinesteziile. De fapt, sub influența mescalinei, un sunet de flaut dă o culoare albastru-verzuie, zgomotul unui metronom se traduce în întuneric prin pete gri, intervalele spațiale ale văzului corespunzând intervalelor temporale ale sunetelor, mărimea petei gri intensității sunetului, înălțimea sa în spațiu corespunzând înălțimii sunetului[42]. Un su-

[36] Werner, opera citată, p. 157.
[37] *Ibid.,* p. 162.
[38] Zeitz și Werner, *Die dynamische Struktur der Bewegung.*
[39] Werner, lucrarea citată, p. 163.
[40] Cf. supra. Introducere I.
[41] Werner, lucrarea citată, p. 154.
[42] Stein, *Pathologie der Wahrnehmung,* p. 422.

biect sub efectul mescalinei găseşte o bucată de fier, loveşte cu ea pervazul ferestrei şi spune: „Iată magia": arborii devin mai verzi[43]. Lătratul unui câine atrage iluminatul într-un mod care nu poate fi descris şi răsună în piciorul drept[44]. Totul se petrece ca şi cum am vedea „căzând uneori barierele stabilite între simţuri în cursul evoluţiei[45]". În perspectiva lumii obiective, cu calităţile sale opace, şi a corpului obiectiv, cu organele sale separate, fenomenul sinesteziilor este paradoxal. Se încearcă explicarea sa fără a face apel la noţiunea de senzaţie: de exemplu, va trebui să presupunem că excitaţiile circumscrise de obicei unei regiuni a creierului – zona optică sau zona auditivă – devin capabile să intervină în afara acestor limite şi că, astfel, o calitate non-specifică este asociată calităţii specifice. Că beneficiază sau nu de argumente în psihologia cerebrală[46], această explicaţie nu dă seama de experienţa sinestezică, ce devine astfel o nouă ocazie de a aduce în discuţie conceptul de senzaţie şi gândirea obiectivă. *Deoarece subiectul nu ne spune doar că are simultan un sunet şi o culoare: în punctul în care se formează culorile el vede sunetul însuşi*[47]. Analizată cuvânt cu cuvânt această formulă este lipsită de sens dacă definim vederea prin „quale"-ul vizual şi sunetul prin „quale"-ul sonor. Dar ţine doar de noi să ne construim definiţiile astfel încât să îi găsim unul, de vreme ce vederea sunetelor sau auzirea culorilor există ca fenomene. Şi nici măcar nu sunt fenomene excepţionale. Regula este percepţia sinestezică şi nu ne dăm seama de aceasta din cauză că tipul de cunoaştere ştiinţifică deplasează experienţa şi nu ne-am dezobişnuit să vedem, să auzim şi în general să simţim pentru a

[43] Mayer-Gross şi Stein, *Über einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, p. 385.

[44] *Id., Ibid.*

[45] *Id., ibid.*

[46] Putem observa, de exemplu, o modificare a cronaxiilor sub efectul mescalinei. Acest fapt nu ar constitui nicidecum o explicaţie a sinesteziilor prin corpul obiectiv, dacă, aşa cum vom demonstra, juxtapunerea mai multor calităţi sensibile nu este capabilă să ne facă să înţelegem ambivalenţa perceptivă, aşa cum este ea dată în experienţa sinestezică. Schimbarea cronaxiilor nu ar putea fi cauza sinesteziei, ci expresia obiectivă, sau semnul unui eveniment global, mult mai profund care nu îşi are *sediul* în corpul obiectiv şi care interesează corpul fenomenal ca vehicul al fiinţei în lume.

[47] Werner, opera citată, p. 163.

deduce din organizarea noastră corporală și din aceea a lumii, așa cum este ea concepută de fizician, ceea ce trebuie să vedem, să auzim, să simțim. Se spune că vederea nu ne poate da decât culori sau lumini și cu ele forme, care sunt contururile culorilor, și mișcări, care sunt schimbările de poziție ale petelor de culoare. Dar cum să situăm transparența, sau culorile „neclare" în scara culorilor? În realitate, fiecare culoare, în ceea ce are mai intim, este doar structura interioară a lucrului, manifestată în afară. Strălucirea aurului ne prezintă sensibil compoziția sa omogenă, culoarea ternă a lemnului compoziția sa eterogenă[48]. Simțurile comunică între ele, deschizându-se spre structura lucrurilor. Vedem rigiditatea și fragilitatea sticlei și, când aceasta se sparge cu un sunet cristalin, sunetul este purtat de sticla vizibilă[49]. Observăm elasticitatea oțelului, ductilitatea oțelului înroșit, duritatea lamei într-o rindea, moliciunea talașului. Forma obiectelor nu este conturul geometric al acestora: ea are un raport anume cu natura lor proprie și vorbește tuturor simțurilor noastre, nu numai vederii. Forma unui pliu într-o țesătură de in sau de bumbac ne face să observăm supleţea sau asprimea fibrei, răceala sau căldura țesăturii. În fine, mișcarea obiectelor vizibile nu este simpla deplasare a petelor de culoare care le corespund în câmpul vizual. În mișcarea ramurii de pe care tocmai a zburat o pasăre îi citim flexibilitatea sau elasticitatea și astfel o ramură de măr se deosebește imediat de o ramură de mesteacăn. Vedem greutatea unui bloc de fontă care se implântă în nisip, fluiditatea apei, vâscozitatea siropului[50]. Tot astfel, auzim duritatea și inegalitatea pietrelor din pavaj în zgomotul unei mașini și se vorbește pe bună dreptate de un zgomot „moale", „tern" sau „sec". Dacă ne putem îndoi că auzul ne dă adevărate „lucruri", cel puțin este sigur că el ne oferă, dincolo de sunetele din spațiu, ceva care „face zgomot" și prin aceasta comunică cu celelalte simțuri[51]. În fine, dacă îndoi cu ochii închiși o tijă de oțel și o ramură de tei, între mâinile mele percep textura cea mai secretă a metalului și a lemnului. Deci, dacă „datele diferitelor simțuri", considerate drept calități incomparabile, relevă tot atâtea lumi separate, fiecare fiind

[48] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 23 urm.
[49] *Id., ibid.*, p. 11.
[50] *Id., ibid.*, p. 21, următoarele.
[51] *Ibid.*, pp. 32–33.

în esența sa particulară un fel de a *modula* lucrul, ele comunică toate printr-un nucleu semnificativ.

Trebuie doar să precizăm natura semnificației sensibile, fără de care am reveni la analiza intelectualistă de care ne-am îndepărtat mai sus. Dar trebuie să adăugăm, așa cum s-a făcut, că sonata pe care o aud și pe care Helen Keller o atinge sunt una și aceeași, omul pe care îl văd este același cu omul pictat de un orb?[52] Din aproape în aproape, între sinteza perceptivă și sinteza intelectuală nu ar mai exista nici o diferență. Unitatea simțurilor ar fi de același ordin ca unitatea obiectelor științifice. Când privesc și ating simultan un obiect, obiectul unic ar fi rațiunea comună a acestor două aparențe, așa cum Venus este rațiunea comună a Luceafărului de dimineață și a Luceafărului de seară, iar percepția ar fi o știință aflată la începuturile ei[53].

Or, dacă percepția reunește experiențele noastre senzoriale într-o lume unică, nu o face așa cum știința colectează obiecte sau fenomene, ci cum vederea binoculară surprinde un singur obiect. Să descriem de aproape această „sinteză". Când privirea îmi este fixată la infinit, am o imagine dublă a obiectelor apropiate. Când le fixez la rândul lor, văd cele două imagini apropiindu-se împreună de ceea ce va fi obiectul unic, dispărând în acesta. Nu trebuie să spunem aici că sinteza constă în a le gândi împreună ca *imagini* ale unui singur obiect; dacă ar fi fost vorba despre un act spiritual, sau despre o apercepție, aceasta ar fi trebuit să se producă imediat ce remarc identitatea celor două imagini, în vreme ce unitatea obiectului se lasă mai mult așteptată până în momentul în care fixarea le escamotează. Obiectul unic nu este o anume manieră de a gândi cele două imagini, de vreme ce ele nu mai există în momentul în care obiectul apare. „Fuziunea imaginilor" a fost deci obținută printr-un dispozitiv, înnăscut al sistemului nervos, și în final vrem oare să spunem că, dacă nu la periferie, cel puțin la centru avem o singură excitație mediatizată de doi ochi? Simpla existență a unui centru vizual nu poate explica însă obiectul unic, de vreme ce se produce uneori diplopia, cum de altfel, simpla existență a două retine nu poate explica diplopia de vreme ce ea

---

[52] Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, p. 11.

[53] Alain, *81 Chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 38.

nu este constantă[54]. Dacă putem înțelege și diplopia și existența obiectului unic în vederea normală, aceasta nu se datorează dispunerii anatomice a aparatului vizual, ci funcționării și folosirii sale de către subiectul psihofizic. Vom spune deci că această anomalie se produce *deoarece* ochii noștri nu converg spre obiectul care formează astfel imagini non-simetrice pe cele două retine? Că cele două imagini se topesc într-una singură pentru că fixarea le readuce în punctele omoloage ale celor două retine? Dar divergența sau convergența ochilor reprezintă oare cauza ori efectul diplopiei și a vederii normale? La orbii din naștere operați de cataractă, nu am putea spune dacă în perioada de convalescență vederea este împiedicată de necoordonarea ochilor sau de confuzia favorizantă a câmpului vizual, – dacă nu văd pentru că nu fixează, sau dacă nu fixează pentru că nu au ceva de văzut. Când privesc la infinit și unul dintre degetele mele se află aproape de ochi, de exemplu, proiectându-și imaginea pe puncte non-simetrice de pe retinele mele, dispunerea imaginilor pe retine nu poate fi *cauza* mișcării de fixare care va pune capăt diplopiei. Deoarece, așa cum s-a observat[55], nu există un dezacord în sine al imaginilor. Degetul meu își formează imaginea pe o anumită arie a retinei stângi și pe o arie a retinei drepte care nu este simetrică cu prima. Dar aria simetrică a retinei drepte este în totalitate solicitată de excitații vizuale; repartiția stimulilor pe cele două retine nu este „disimetrică" decât pentru un subiect care compară cele două constelații și le identifică. Chiar pe retine, considerate ca obiecte, nu există decât două ansambluri diferite de stimuli. Ni se va răspunde, poate, că în afara producerii unei mișcări de fixare, aceste două ansambluri nu se pot suprapune, nici nu pot da naștere vederii vreunui lucru și că în acest sens chiar și prezența lor creează o stare de dezechilibru. Dar aceasta înseamnă să admitem exact ceea ce încercăm să arătăm: că vederea unui obiect unic nu este simplul rezultat al fixării, că

[54] „Convergența conductorilor, așa cum există ea, nu condiționează nondistingerea imaginilor în cazul vederii binoculare simple, de vreme ce rivalitatea vederii monoculare își poate spune cuvântul, iar separarea retinelor nu justifică distingerea lor, atunci când aceasta se produce, de vreme ce în mod normal, când în receptor și conductori lucrurile rămân neschimbate, această deosebire nu se produce". R. Déjean, *Etude psychologique de la distance dans la vision*, p. 74.

[55] Koffka, *Some Problems of space perception*, p. 179.

este anticipată în chiar actul fixării sau că, aşa cum s-a spus, fixarea privirii este o „activitate prospectivă"[56]. Pentru ca privirea mea să se refere la obiectele apropiate, pentru ca ochii să se concentreze asupra lor, diplopia trebuie simţită[57] ca un dezechilibru, sau ca o vedere imperfectă, şi trebuie să se orienteze spre obiectul unic ca spre rezolvarea acestei tensiuni şi spre împlinirea văzului: „Trebuie să «priveşti» pentru a vedea"[58]. Deci, unitatea obiectului în cazul vederii binoculare nu rezultă dintr-un proces la persoana a treia, care ar produce în cele din urmă o imagine unică prin topirea imaginilor monoculare. Când se trece de la diplopie la vederea normală, obiectul unic înlocuieşte cele două imagini şi este clar că nu reprezintă simpla suprapunere a lor, ci este de alt ordin, incomparabil mai solid decât ele. Cele două imagini ale diplopiei nu sunt amestecate în una singură în vederea binoculară şi unitatea obiectului este în mod clar intenţională. Dar – iată-ne în punctul în care vroiam să ajungem –, nu este totuşi o unitate noţională. De la diplopie la obiectul unic nu se trece printr-o inspecţie a spiritului, ci atunci când ochii nu mai funcţionează fiecare pentru sine şi sunt utilizaţi ca un singur organ de către o privire unică. Sinteza nu este efectuată de subiectul epistemologic, ci de către corpul care se smulge dispersiei, se adună, se îndreaptă prin toate mijloacele spre un termen unic al mişcării, şi când o intenţie unică este concepută în el prin fenomenul sinergiei. Retragem sinteza corpului obiectiv doar pentru a o da corpului fenomenal, corpului care proiectează în jurul lui un anumit „mediu"[59] ale cărui „părţi" se cunosc una pe alta în mod dinamic, ai cărui receptori sunt dispuşi astfel încât, prin sinergia lor, fac posibilă

---

[56] R. Déjean, lucrarea citată, pp. 110–111. Autorul spune: „o activitate prospectivă a spiritului" şi se va observa că nu îl urmăm asupra acestui punct.

[57] Se ştie că în *Gestaltheorie*, acest proces orientat se bazează pe un fenomen fizic în „zona de combinare". Am spus în altă parte că este contradictoriu să reducem psihologul la varietatea fenomenelor şi a structurilor şi să le explicăm pe toate prin câteva dintre ele, aici formele fizice. Fixarea ca formă temporală nu este un fapt psihic sau fiziologic pentru simplul motiv că toate formele aparţin lumii fenomenale. Cf. *La structure du Comportement*, asupra acestui punct, pp. 175 şi următoarele, 191 şi următoarele.

[58] R. Déjean, *ibid.*

[59] În măsura în care există o „Umweltintestionalität", Buytendijk şi Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, p. 81.

perceperea obiectului. Spunând că această intenționalitate nu este o gândire, vrem să spunem că ea nu se efectuează în transparența unei conștiințe și că ia drept dobândite cunoștințele latente pe care corpul meu le are despre el însuși. Sprijinită pe unitatea prelogică a schemei corporale, sinteza perceptivă nu mai posedă secretul obiectului, adică al corpului propriu, și de aceea obiectul perceput se oferă întotdeauna ca transcendent, iar sinteza pare să se facă asupra obiectului însuși, în lume, și nu în acest punct metafizic care este subiectul gânditor; sinteza perceptivă se deosebește astfel de sinteza intelectuală. Când trec de la diplopie la vederea normală nu am doar conștiința vederii *prin doi ochi* a aceluiași obiect, ci am conștiința înaintării spre obiectul *însuși*, pe care îl am, în sfârșit, ca prezență carnală. Imaginile monoculare rătăceau, abia ghicite, *în fața* lucrurilor, nu aveau un loc în lume, și, dintr-o dată, se retrag într-un loc anume al acesteia, și sunt înghițite, dispărând ca fantomele la lumina zilei, ajungând din nou în pământul care se cască din nou pentru a le primi înapoi. Obiectul binocular absoarbe imaginile monoculare și sinteza se face în el, imaginile recunoscându-se ca aparențe ale obiectului tocmai datorită clarității acestuia. Seria experiențelor mele este dată ca fiind concordantă și sinteza nu are loc în sensul că toate exprimă un anumit invariant ci în identitatea obiectului, și în sensul că sunt conținute toate în ultima dintre ele și în ipseitatea lucrului. Ipseitatea nu este *atinsă* niciodată, bineînțeles: fiecare aspect al lucrului care poate fi perceput de noi nu este decât o invitație la o percepere dincolo de el, o oprire momentană în procesul perceptiv. Dacă am atinge însuși lucrul, acesta ar fi etalat, lipsit de mister, în fața noastră. El ar înceta să existe ca atare exact în momentul în care am crede că-l posedăm. Ceea ce face „realitatea" lucrului îl sustrage în același timp posesiei noastre. Ipseitatea lucrului, prezența sa irecuzabilă și absența perceptuală în care ea este decupată sunt două aspecte inseparabile ale transcendenței. Intelectualismul ignoră și prezența și absența acestuia, iar dacă vrem să ne dăm seama de lucru ca termen transcendent al unei serii deschise de experiențe, trebuie să dăm subiectului percepției unitatea însăși, deschisă și nedefinită, a schemei corporale. Iată ce ne învață sinteza vederii binoculare. Să aplicăm acest lucru problemei unității simțurilor. Ea nu va fi înțeleasă prin subsumarea lor unei conștiințe originare, ci prin integrarea veșnic neterminată într-un singur organism cunoscător.

Obiectul intersenzorial este pentru obiectul vizual ceea ce obiectul vizual este pentru imaginile monoculare ale diplopiei[60] iar simțurile comunică în percepție așa cum cei doi ochi colaborează în cazul văzului. Vederea sunetelor sau auzirea culorilor se realizează asemeni unității privirii prin ochi: în măsura în care corpul meu nu este o sumă de organe juxtapuse, ci un sistem sinergic ale cărui funcții sunt reluate, toate, și legate în mișcarea generală a ființei în lume, în măsura în care aceasta este figura imobilă a existenței. Nu este lipsit de sens să spun că văd sunete sau că aud culori, dacă vederea și auzul nu sunt simpla posesie a unui *quale* opac, ci dovada unei modalități de existență, cu care corpul meu se sincronizează, iar problema sinesteziilor primește un început de soluție dacă experiența calității este aceea a unui anumit tip de mișcare sau a unei conduite. Când spun că văd un sunet vreau să spun, de fapt, că la vibrația sunetului rezonez cu toată ființa mea senzorială și mai ales cu acest sector din mine însumi care este capabil să recepteze culori. Mișcarea, înțeleasă nu ca mișcare obiectivă și deplasare în spațiu, ci ca proiect de mișcare sau „mișcare virtuală"[61] este fundamentul unității simțurilor. Este destul de cunoscut faptul că în cazul filmului sonor nu se adaugă doar un acompaniament sonor spectacolului, ci întregul său conținut este modificat. Când asist la proiecția unui film dublat în limba maternă nu constat numai dezacordul dintre cuvânt și imagine, ci mi se pare, dintr-o dată, că acolo se spune și *altceva* și, în vreme ce sala și urechile mele sunt umplute de textul dublat, pentru mine nu există nici măcar auditiv altceva, nu am urechi decât pentru această vorbire fără zgomot care vine de la ecran. Când, datorită unei defecțiuni

[60] Este adevărat că simțurile nu trebuie puse pe același plan, ca și cum ele ar fi în egală măsură capabile de obiectivitate și permeabile la intenționalitate. Experiența nu ni le dă ca echivalente: mi se pare că experiența vizuală este mai veritabilă decât cea tactilă, că strânge adevărul în ea însăși și contribuie la el, deoarece structura sa, mai bogată, îmi prezintă modalități ale ființei pe care pipăitul nici nu le poate bănui. Unitatea simțurilor se realizează transversal, după propria lor structură. Regăsim însă ceva asemănător în vederea binoculară, dacă este adevărat că avem un „ochi director" care îl subordonează pe celălalt. Aceste două fapte – reluarea experiențelor senzoriale în experiența vizuală și aceea a funcțiilor unui ochi de către celălalt ochi, dovedesc că unitatea experienței nu este formală, ci o organizare autohtonă.

[61] Palagyi, Stein.

a sunetului, personajul rămas fără voce continuă să gesticuleze pe ecran nu numai sensul discursului îmi scapă dintr-o dată, spectacolul este și el schimbat. Fața, animată cu o clipă înainte, devine grea și împietrește asemeni feței unui om mut de uimire, iar întreruperea sunetului invadează ecranul sub forma unei stupori nedefinite. Gesturile și cuvintele spectatorului nu sunt subsumate unei semnificații ideale, dar vorbirea reia gestul și gestul reia vorbirea, ele comunică prin corpul meu; asemeni aspectelor senzoriale ale corpului, ele se simbolizează imediat una pe alta, deoarece corpul meu este tocmai un sistem gata făcut de echivalențe și de transpoziții intersenzoriale. Simțurile se traduc unul pe altul fără a avea nevoie de vreun interpret, se înțeleg unul pe altul fără a fi nevoite să treacă prin idee. Aceste remarci ne permit să redăm sensul plenar cuvintelor lui Hegel: „Omul este un *sensorium commune* perpetuu, care este atins când dintr-o parte, când din alta".[62] Cu noțiunea de schemă corporală sunt descrise într-o manieră nouă nu numai unitatea corpului, dar și unitatea simțurilor și unitatea obiectului. Corpul meu este locul, sau mai degrabă actualitatea însăși a fenomenului de expresie *(Ausdruck),* experiența vizuală și experiența auditivă, de exemplu, se conțin în el una pe cealaltă, iar valoarea lor expresivă stă la baza unității antepredicative a lumii percepute; aceasta, la rându-i, asigură unitatea dintre expresia verbală *(Darstellung)* și semnificația intelectuală *(Bedeutung)*[63]. Corpul meu este textura comună tuturor obiectelor și este, cel puțin în privința lumii percepute, instrumentul general al „comprehensiunii" mele.

Corpul meu dă un sens nu numai obiectului natural, ci și obiectelor culturale, cuvintelor de exemplu. Dacă prezentăm subiectului un cuvânt într-un timp prea scurt pentru ca acesta să-l poată descifra, cuvântul „cald", de exemplu, induce un fel de experiență a căldurii care formează în jurul lui un halou semnificativ[64]. Cuvântul „tare"[65] suscită un fel de rigiditate a spatelui și a gâtului și de-abia în al doilea rând se proiectează în câmpul vizual și auditiv și își ia figura de semn sau vocabulă. Înainte de a fi indicele unui

[62] Citat de Werner, lucrarea citată, p. 152.

[63] Distincția între *Ausdruck, Darstellung* și *Bedeutung* este făcută de Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* III.

[64] Werner, lucrarea citată, p. 160 următoarele.

[65] Sau, în orice caz, cuvântul german *Hart.*

concept el este un eveniment care îmi cuprinde corpul, iar influențele asupra acestuia circumscriu zona de semnificație la care el se raportează. Un subiect declară că la prezentarea cuvântului „umed" *(feucht)* încearcă, în afara unui sentiment de umiditate și de frig, o întreagă remaniere a schemei corporale, ca și cum interiorul corpului ar veni la periferie, iar realitatea corpului, adunată până atunci în brațe și picioare, ar încerca să se recentreze. Deci, cuvântul nu este distinct de atitudinea pe care o induce și doar atunci când prezența sa se prelungește el apare ca imagine exterioară, iar semnificația sa ca gând. Cuvintele au o fizionomie pentru că noi avem față de ele, ca și față de fiecare persoană, o comportare anume, care apare dintr-o dată imediat ce ele ne sunt date. „Încerc să surprind cuvântul *rot* roșu în expresia sa vie; dar pentru mine el este mai întâi doar periferic, doar un semn a cărui semnificație o cunosc. Cuvântul nu este roșu el însuși. Dar remarc deodată că își taie cale prin corpul meu. Este sentimentul – dificil de descris – al unei plenitudini surde care-mi copleșește corpul și dă în același timp cavității mele bucale o formă sferică. Și exact în acest moment remarc că pe hârtie cuvântul primește valoarea sa expresivă, vine în fața mea într-un halou roșu închis, în timp ce litera *o* prezintă intuitiv cavitatea sferică pe care am simțit-o înainte în gură."[66] Comportarea cuvântului ne face să înțelegem mai ales că acesta este, indisolubil, ceva ce se spune, ceva care este auzit, ceva ce este văzut. „Cuvântul citit nu este o structură geometrică într-un segment de spațiu vizual, ci prezentarea unui comportament și a unei mișcări lingvistice în plenitudinea sa dinamică"[67]. Fie că este vorba de a percepe cuvinte, fie că este vorba, mai general, despre obiecte, „există o atitudine corporală anume, un

[66] Werner, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, II, *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrucksmässig erlebter Wörter*, p. 238.

[67] *Ibid.*, p. 239. Ceea ce am spus despre cuvânt este și mai adevărat despre frază. Chiar înainte de a fi citit, putem spune că este „în stil jurnalistic", sau că este „o incidentă". (*Ibid.*, pp 251–253). Putem să înțelegem o frază, sau cel puțin să îi dăm un sens anume plecând de la întreg spre părți. Nu pentru că formăm o „ipoteză" despre primele cuvinte, așa cum spune Bergson, ci pentru că avem un organ al limbajului care se îmbină cu configurația lingvistică ce îi este prezentată, așa cum organele noastre de simț se orientează după stimul și se sincronizează cu el.

mod specific de tensiune dinamică ce este necesar pentru a structura imaginea; omul ca totalitate dinamică și vie trebuie să se pună el însuși în formă pentru a trasa o figură în câmpul său vizual ca parte a organismului psihofizic"[68]. În fine, corpul meu nu este doar un obiect printre altele, un complex de calități sensibile printre altele, ci un obiect *sensibil* la toate celelalte, care rezonează la toate sunetele, vibrează pentru toate culorile și furnizează cuvintelor semnificația lor primordială prin modul în care le primește. Nu este vorba aici de a reduce semnificația cuvântului „cald" la senzații de căldură, după formule empiriste. Deoarece căldura pe care o simt citind cuvântul „cald" nu este o căldură efectivă, ci corpul se pregătește doar pentru căldură și îi desemnează forma, ca să spunem așa. Tot astfel, când în fața mea este numită o parte a corpului, pe care mi-o reprezint, încerc o cvasi-senzație de contact, senzație care este doar emergența aceleiași părți a corpului meu în schema corporală totală. Deci, nu reducem semnificația cuvântului și nici măcar semnificația a ceea ce percepem la o sumă de „senzații corporale", ci spunem că atâta vreme cât are „conduite", corpul este acest obiect ciudat care își utilizează propriile părți ca simboluri generale ale lumii și prin care, în consecință, putem „frecventa" lumea, putem s-o „înțelegem" și să îi găsim o semnificație.

Se va spune că toate acestea au, fără îndoială, o anumită valoare ca descrieri ale aparenței. Dar ce ne interesează aceasta dacă descrierile nu vor, în cele din urmă, să spună ceva care poate fi gândit și dacă reflecția le convinge că sunt non-sensuri? La nivelul opiniei, corpul propriu este și obiect constituit și constituant față de alte obiecte. Dar dacă vrem să știm despre ce se vorbește trebuie să alegem și, în ultimă analiză, să plasăm din nou corpul de partea obiectului constituit. Într-adevăr, din două una: sau mă consider în mijlocul lumii, inserat în ea prin corpul meu, care se lasă învestit cu relații de cauzalitate și atunci „simțurile" și „corpul" sunt aparate materiale și nu cunosc absolut nimic: obiectul formează pe retine o imagine care se dublează în centrul optic al altei imagini, dar acolo nu există decât *lucruri de văzut* și nu există *nimeni care să vadă;* suntem trimiși vag de la o etapă corporală la alta, presupu-

[68] *Ibid.*, p. 230.

nem în om un „omuleț" și în acesta din urmă un altul, fără a ajunge niciodată la văz; – sau vreau într-adevăr să înțeleg cum este posibilă vederea, dar atunci trebuie să ies din constituit, din ceea ce este în mine, și să disting, prin cugetare, o ființă pentru care obiectul să poată exista. Or, pentru ca obiectul să poată exista pentru subiect, nu este suficient ca „subiectul" să îl îmbrățișeze cu privirea, sau să îl apuce, așa cum mâna mea apucă o bucată de lemn; trebuie ca el să știe că îl apucă sau că îl privește, să se cunoască apucând sau privind, actul său să fie în întregime dat sieși; în fine, trebuie ca subiectul să nu *fie* decât ceea ce are conștiință că este, fără de care am avea o distingere a obiectului sau o privire asupra lui pentru un al treilea martor, pe când pretinsul subiect, neavând conștiință de sine, s-ar împrăștia în actul său și nu ar fi conștient de nimic. Pentru ca viziunea sau percepția tactilă a subiectului să existe, simțurilor le va lipsi întotdeauna dimensiunea absenței, irealitatea prin care subiectul poate fi știință de sine, iar obiectul poate exista pentru el. Conștiința legatului presupune conștiința liantului și a actului de legătură, conștiința obiectului presupune conștiința de sine, sau, mai degrabă, ele sunt sinonime. Deci, dacă există conștiință a ceva, înseamnă că subiectul nu *este* absolut nimic, iar „senzațiile", „materia" cunoașterii nu sunt momente sau locuitori ai conștiinței, ci se situează de partea constituitului. Ce pot să facă descrierile noastre împotriva acestor evidențe și cum ar putea evita alternativa aceasta? Să revenim la experiența perceptivă. Percep masa pe care scriu. Aceasta înseamnă, printre altele, că actul meu de percepție *mă preocupă* îndeajuns de mult pentru ca eu să nu pot, în timpul în care percep efectiv masa, să mă observ percepând-o. Când vreau să o fac, încetez să plonjez în masă prin privire, ca să spun așa, mă întorc spre mine, cel care percepe, și îmi dau seama atunci că percepția mea a trebuit să traverseze anumite aparențe subiective, să interpreteze anumite „senzații" pe care le am; în fine, ea apare în perspectiva istoriei mele individuale. Plecând de la legat am, în mod secundar, conștiința unei activități de legare atunci când, luând o atitudine analitică, descompun percepția în calități și în senzații și când, pentru a întâlni obiectul în care am fost aruncat mai întâi – pornind de la ele de această dată –, sunt obligat să presupun un act de sinteză care nu este decât contraponderea analizei mele. Actul meu perceptiv, luat în naivitatea lui, nu efectuează el însuși această sin-

teză, ci profită de o muncă deja făcută, de o sinteză generală constituită o dată pentru totdeauna – este ceea ce exprim spunând că percep cu corpul sau cu simțurile mele, acestea fiind exact această cunoaștere obișnuită a lumii, această știință implicită și sedimentată. Dacă conștiința ar constitui acum lumea pe care o percepe, între conștiință și lume nu ar mai exista nici o distanță și nu ar mai fi posibil nici un decalaj între ele: conștiința ar pătrunde lumea până în articulațiile sale cele mai secrete, intenționalitatea ne-ar transporta în miezul obiectului și ceea ce este perceput ar fi lipsit dintr-o dată de densitatea unui prezent; conștiința nu s-ar pierde, nu s-ar împotmoli în el. Din contră, noi avem conștiința unui obiect inepuizabil și ne împotmolim în el pentru că între el și noi există această știință latentă pe care privirea noastră o folosește, despre care bănuim doar că ar fi posibil să se dezvolte rațional și care rămâne întotdeauna în afara percepției noastre. Dacă, așa cum spuneam, orice percepție are ceva anonim, aceasta înseamnă că ea reia o cunoștință pe care nu o pune sub semnul întrebării. *Cel care* percepe nu este desfășurat în fața lui însuși așa cum ar trebui să fie o conștiință, el are o densitate istorică, reia o tradiție perceptivă și este confruntat cu un prezent. În percepție noi nu gândim obiectul și nu gândim pe cel care gândește, ci suntem orientați spre obiect și ne confundăm cu acest corp care știe mai multe decât noi despre lume, despre motivele și mijloacele pe care le avem pentru a face sinteza ei. De aceea am spus, cu Hegel, că omul *este* un *sensorium commune*. În stratul originar al capacității de a simți, pe care îl regăsesc cu condiția să coincid într-adevăr cu actul de percepție și să părăsesc atitudinea critică, trăiesc unitatea subiectului și unitatea intersenzorială a lucrului și nu le gândesc așa cum o vor face analiza reflexivă și știința. Dar ce este legatul fără legătură, ce este obiectul care nu este încă obiect pentru cineva? Reflecția psihologică, ce formulează actul de percepere ca un eveniment al istoriei mele, poate foarte bine să fie de grad secund. Dar cugetarea transcendentală, care mă descoperă ca gânditor atemporal al obiectului, nu introduce în el nimic care să nu fi fost deja: ea se mărginește la a formula ceea ce dă un sens „mesei", „scaunului", ceea ce face ca structura lor să fie stabilă și face posibilă experiența mea despre obiectivitate. În fine, ce înseamnă să trăiești unitatea subiectului sau a obiectului, dacă nu a o construi? Chiar dacă presupunem că această cugetare ar apărea

o dată cu fenomenul corpului meu, nu ar trebui să o gândesc în el pentru a o găsi acolo, nu ar trebui să fac sinteza acestui fenomen pentru a avea experiența lui? Nu încercăm să extragem pentru sinele din în sine, nu revenim la o formă oarecare de empirism, iar corpul căruia îi încredințăm sinteza lumii percepute nu este absolut dat, ca un lucru primit în mod pasiv. Dar sinteza perceptivă este pentru noi o sinteză temporală; subiectivitatea, la nivelul percepției, nu este altceva decât temporalitate și acest lucru ne permite să lăsăm subiectului percepției opacitatea și istoricitatea sa. Deschid ochii asupra mesei, conștiința mea este ghiftuită de culori și reflexe confuze, ea se separă cu greu de ceea ce i se oferă, se desfășoară de-a lungul corpului meu într-un spectacol care, pentru moment, nu este spectacol a ceva. Dintr-o dată fixez masa care nu este încă acolo, privesc la distanță deși nu există încă profunzime, corpul meu se centrează pe un obiect încă virtual și dispune suprafețele sale sensibile astfel încât să îl facă actual. Astfel, pot să trimit acel ceva care mă atingea la locul lui în lume, deoarece pot, situându-mă în viitor, să trimit în trecutul imediat primul atac al lumii asupra simțurilor mele și pot să mă orientez spre obiectul determinat ca spre un viitor apropiat. Actul privirii este în mod indivizibil prospectiv, de vreme ce obiectul este la capătul mișcării mele de fixare, și retrospectiv, de vreme ce el va fi dat ca anterior apariției sale, ca „stimulul", motivul sau primul motor al oricărui proces, de la începutul acestuia. Sinteza spațială și sinteza obiectului se bazează pe această desfășurare a timpului. Corpul înnoadă, în fiecare mișcare de fixare, un trecut, un prezent și un viitor, el secretă timp, sau, mai degrabă, devine acel loc al naturii în care evenimentele, în loc să se împingă unul pe altul în ființare, proiectează pentru prima dată un dublu orizont – de trecut și de viitor – în jurul prezentului, primind o orientare istorică. Este vorba aici de invocarea și nu de experiența unui naturant etern. Corpul meu pune stăpânire asupra timpului, face ca trecutul și viitorul să existe pentru un prezent, el nu este un lucru, ci fabrică timpul, în loc să îl îndure. Fiecare act de fixare trebuie însă reînnoit, lucru fără de care ar cădea în inconștiență. Obiectul rămâne clar în fața mea doar dacă îl parcurg cu ochii, volubilitatea este proprietatea esențială a privirii. Sinteza pe care o efectuează, stăpânirea unui segment de timp prin ea sunt tot fenomene temporale, se scurg și nu pot subzista decât dacă sunt reluate într-un act nou, el însuși temporal.

Fiecare act perceptiv are o pretenție la obiectivitate care este reluată de următorul act, decepționată încă o dată și din nou reluată. Eșecul perpetuu al conștiinței perceptive era previzibil încă de la început. Nu pot vedea obiectul decât cu condiția îndepărtării lui în trecut, pentru că, asemeni primului atac al obiectului asupra simțurilor mele, percepția care îi urmează îmi ocupă și îmi obliterează conștiința, ea va trece la rându-i, iar subiectul percepției nu este niciodată o subiectivitate absolută, fiind destinat să devină obiect pentru un Eu ulterior. Percepția este întotdeauna de tipul „se...", nu este un act personal prin care eu însumi aș da un sens nou vieții mele. Nu eu, ca subiect autonom, dau un trecut prezentului și îl orientez spre viitor în explorarea senzorială, ci eu în măsura în care am un corp și știu să „privesc". Percepția nu este istorie adevărată, ci mai degrabă atestă și reînnoiește în noi o „preistorie". Acest lucru este esențial pentru timp; dacă percepția nu ar păstra un trecut în profunzimea sa prezentă, contrăgându-l în ea, pentru a vorbi ca Hegel, nu ar exista prezent, adică sensibilul, cu densitatea și bogăția lui inepuizabile. Pecepția nu face acum sinteza obiectului său și nici nu o primește pasiv, în mod empiric, ci o primește deoarece unitatea obiectului apare prin timp, iar timpul ne scapă pe măsură ce îl capturăm. Mulțumită timpului, experiențele mele anterioare se îmbină și sunt reluate în experiențele ulterioare, dar nu am niciunde o posesie absolută a mea de către mine însumi, de vreme ce golul viitorului se umple întotdeauna cu un nou prezent. Fără legătură și fără subiect nu există obiect legat, fără unificare nu există unitate; dar orice sinteză este decomprimată și în același timp refăcută de către timpul care o pune sub semnul întrebării dintr-o mișcare și o confirmă pentru că el produce un nou prezent, care reține trecutul. Alternativa naturatului și a naturantului se transformă deci într-o dialectică a timpului constituit și a timpului care constituie. Dacă trebuie să rezolvăm problema pe care am formulat-o – aceea a senzorialității, adică a subiectivității finite – o vom face gândindu-ne asupra timpului și arătând cum el nu există decât pentru o subiectivitate, de vreme ce, fără aceasta, trecutul în sine nemaiexistând iar viitorul în sine nefiind încă, nu ar mai exista timp – și cum, totuși, subiectivitatea aceasta este timpul însuși, cum putem afirma, împreună cu Hegel, că timpul este existența spiritului sau cum putem vorbi împreună cu Husserl, despre o autoconstituire a timpului.

Descrierile precedente şi cele care vor urma ne familiarizează pentru moment cu un nou gen de gândire, de la care aşteptăm soluţia problemelor noastre. Pentru intelectualism, a gândi înseamnă a îndepărta sau a obiectiviza senzaţia, a face să apară în faţa ei un subiect vid care să poată parcurge această diversitate pentru a putea exista. Chiar în măsura în care intelectualismul purifică această conştiinţă, golind-o de toată opacitatea, el face din *hyle* (materie) un lucru veritabil, iar perceperea conţinuturilor concrete, întâlnirea dintre acest lucru şi spirit devin de neconceput. Dacă răspundem că materia cunoaşterii este un rezultat al analizei şi nu trebuie tratată ca un element real, trebuie să admitem că unitatea sintetică a apercepţiei este şi ea, corelativ, o formulare noţională a experienţei, că nu trebuie să primească valoare originară şi, în final, că teoria cunoaşterii trebuie reformulată. În ceea ce ne priveşte, suntem de acord că materia şi forma cunoaşterii sunt rezultatele analizei. Pot formula o materie a cunoaşterii atunci când, renunţând la credinţa originară a percepţiei, adopt o atitudine critică faţă de ea şi mă întreb „ce văd cu adevărat". Misiunea unei cugetări radicale, adică a unei cugetări care vrea să se înţeleagă pe sine, constă, paradoxal, în a regăsi experienţa necugetată a lumii, pentru a repune în ea atitudinea de verificare şi operaţiile reflexive şi pentru a face ca reflecţia să apară ca una dintre posibilităţile fiinţei mele. Ce avem deci la început? Nu un multiplu dat cu o apercepţie sintetică ce îl parcurge şi îl traversează dintr-o parte în alta, ci un anumit câmp perceptiv pe fondul lumii. Nimic nu este tematizat aici. Nici obiectul, nici subiectul nu sunt *formulate*. În câmpul originar nu avem un mozaic de calităţi, ci o configuraţie totală care distribuie valorile funcţionale după exigenţa ansamblului şi, de exemplu, aşa cum am văzut o hârtie „albă" în umbră nu este albă în sensul unei calităţi obiective, ci are valoarea de alb. Ceea ce numim senzaţie nu este decât cea mai simplă dintre percepţii şi, ca modalitate de existenţă, la fel ca şi celelalte percepţii, nici ea nu poate să se separe de un fond care este lumea, în cele din urmă. Corelativ, fiecare act preceptiv apare ca fiind prelevat dintr-o adeziune globală la lume. În centrul sistemului se află o putere de a suspenda sau cel puţin de a restrânge comunicarea verbală, sprijinindu-ne privirea pe o parte a spectacolului şi consacrându-i întregul câmp perceptiv. Am văzut că nu trebuie să realizăm în experienţa primordială determinările

care vor fi obținute în atitudinea critică și, în consecință, nu vom vorbi despre o sinteză actuală când multiplul nu este încă disociat. Oare trebuie să abandonăm ideea sintezei și pe aceea a unei materii a cunoașterii? Vom spune oare că percepția dezvăluie obiectele precum lumina care le iluminează noaptea; trebuie să reluăm pe cont propriu realismul care, după cum spunea Malebranche, imaginează sufletul ieșind prin ochi și vizitând obiectele în lume? Această soluție nu ne-ar scuti, poate, nici măcar de ideea sintezei, de vreme ce, pentru a percepe o suprafață, de exemplu, nu este suficient să o vizitezi, ci trebuie să reții momentele parcursului și să legi punctele suprafeței unul de altul. Dar am văzut că percepția originară este o experiență non-tetică, preobiectivă și preconștientă. Să spunem deci *provizoriu* că există doar o materie a cunoașterii posibile. Intenții vide și determinate pleacă din fiecare punct al câmpului primordial; efectuând aceste intenții, analiza va ajunge la obiectul științei, la senzație ca fenomen particular și la subiectul pur care le formează pe amândouă. Cei trei termeni se află doar la orizontul experienței primordiale. Idealul reflexiv al gândirii tetice se va baza pe experiența lucrului. Reflecția nu își atinge sensul plenar decât cu condiția precizării fondului negândit pe care îl presupune, de care profită și care constituie un fel de trecut originar pentru ea, un trecut care nu a fost niciodată prezent.

II. Spațiul

Tocmai am recunoscut că analiza nu are dreptul *să formuleze* o materie a cunoașterii ca moment ideal separabil și că această materie, chiar când o realizăm printr-un act special de reflecție, se raportează deja la lume. Cugetarea nu reface în sens invers un drum parcurs deja prin constituirea ei și referirea naturală a materiei la lume ne conduce la o concepție nouă a intenționalității, de vreme ce concepția clasică[1], ce tratează experiența lumii ca pe un act pur al conștiinței constitutive, nu reușește să o facă decât exact în măsura în care definește conștiința ca non-ființă absolută și, corelativ, refulează conținuturile într-un „strat hyletic" care aparține ființei opace. Trebuie să studiem mai amănunțit această nouă intenționalitate, examinând noțiunea simetrică a unei forme a percepției și în special noțiunea de spațiu. Kant a încercat să traseze o linie de demarcație strictă între spațiu ca formă a experienței externe și lucrurile date în această experiență. Bineînțeles că nu este vorba despre un raport între conținător și conținut, de vreme ce acest raport nu există decât între obiecte; nici măcar nu este vorba despre un raport de incluziune logică, asemeni celui dintre individ și clasă, deoarece spațiul este anterior pretinselor sale părți, care sunt întotdeauna decupate în el. Spațiul nu este mediul (real sau logic) în care lucrurile se aranjează, ci mijlocul prin care poziția lucrurilor devine cu putință. Adică, în loc să îl imaginăm ca pe un fel de eter în care se scaldă toate lucrurile, sau să-l concepem abstract ca pe o caracteristică ce le este comună, trebuie să îl gândim ca putere universală a conexiunii lor. Deci, am două soluții:

---

[1] Înțelegem prin aceasta fie concepția clasică a unui kantian, ca P. Lachieze-Rey *(L'Idèalisme kantien)*, fie pe aceea a lui Husserl în a doua perioadă a filosofiei sale (perioada *Ideen*).

ori nu gândesc, ci trăiesc în lucruri și consider, vag, spațiul ca mediu al lucrurilor sau, alteori, ca atributul acestora, comun tuturor; gândesc, sunt din nou în posesia spațiului, începând de la izvorul lui, cuget acum la relațiile pe care acest cuvânt le acoperă și observ că ele trăiesc doar printr-un subiect care le descrie și le poartă, trec de la spațiul spațializat la spațiul spațializant. În primul caz, corpul propriu și lucrurile, relațiile lor concrete după criteriile sus-jos, dreapta și stânga, apropiat și îndepărtat pot să-mi apară ca o multiplicitate ireductibilă; în al doilea caz, descopăr o capacitate unică și indivizibilă de a descrie spațiul. În primul caz am de a face cu spațiul fizic, cu regiunile sale calificate în mod diferit; în al doilea, am de a face cu un spațiu geometric ale cărui dimensiuni sunt substituibile, am spațialitatea omogenă și izotropă, pot cel puțin să gândesc o pură schimbare de loc care nu ar modifica întru nimic mobilul și, în consecință, o *poziție* pură, distinctă de *situarea* obiectului în contextul său concret. Se știe că această distincție se tulbură la nivelul cunoașterii științifice însăși în concepțiile moderne ale spațiului. Am dori să o confruntăm aici nu cu instrumentele tehnice pe care și le-a creat fizica modernă, ci cu experiența spațiului pe care o avem noi, instanță ultimă, conform spuselor lui Kant însuși, a tuturor cunoștințelor care privesc spațiul. Este oare adevărat că ne aflăm în fața alternativei sau de a percepe lucrurile în spațiu, sau (dacă ne gândim mai bine și vrem să știm sensul propriilor noastre experiențe) de a concepe spațiul ca sistemul indivizibil al actelor de legătură pe care le realizează un spirit constituant? Experiența spațiului nu fundamentează oare unitatea acestuia, printr-o sinteză cu totul diferită?

Să considerăm experiența spațiului înaintea oricărei elaborări noționale. Fie, de exemplu, experiența pe care o avem despre „sus" și „jos". Nu am ști să o surprindem în obișnuința de zi cu zi, deoarece ea se disimulează în propriile-i achiziții. Trebuie să ne adresăm vreunui caz deosebit, în care să se desfacă și să se refacă sub ochii noștri, cazul vederii fără inversiune pe retină, de exemplu. Dacă îl determinăm să poarte ochelari care redresează imaginea de pe retină, subiectul va avea mai întâi impresia că peisajul întreg este răsturnat, ireal; în a doua zi a experienței, percepția normală începe să se restabilească, iar subiectul aproape că are

sentimentul că propriul său corp este răsturnat[2]. În cursul unei a doua serii de experienţe[3], care durează opt zile, obiectele apar mai întîi răsturnate, dar mai puţin ireale ca prima dată. A doua zi peisajul nu mai este inversat, ci corpul este simţit în poziţie anormală. Din ziua a treia până în ziua a şaptea corpul se redresează progresiv şi pare să fie în sfârşit în poziţie normală, mai ales când subiectul este activ. Întins nemişcat pe o sofa, corpul se mai prezintă încă pe fondul vechiului spaţiu, şi, pentru părţile sale invizibile, dreapta şi stânga păstrează până la sfârşitul experienţei vechea localizare. Obiectele exterioare au, din ce în ce mai mult, aspect de „realitate". Gesturile, care mai întâi se lăsau păcălite de noul mod de a vedea şi trebuiau corectate ţinând seama de modificarea văzului, îşi ating fără greş scopul, începând cu ziua a cincea. Aparenţele vizuale noi, care la început erau izolate pe fondul unui spaţiu vechi, se înconjoară de un orizont orientat asemeni lor, mai întâi cu preţul unui efort voluntar (ziua a treia), apoi fără nici un efort (ziua a şaptea). În ziua a şaptea, localizarea sunetelor este corectă dacă obiectul sonor este văzut în timp ce este auzit. Dacă obiectul nu apare în câmpul vizual, ea rămâne nesigură, având o reprezentare dublă, sau chiar incorectă. La sfârşitul experienţei, când se scot ochelarii, obiectele apar fără îndoială „răsturnate", şi „bizare", iar reacţiile motrice sunt inversate: subiectul întinde mâna dreaptă în locul mâinii stângi. Psihologul este tentat să spună la început că[4] în urma punerii ochelarilor, lumea vizuală este dată subiectului ca şi cum acesta s-ar fi rotit cu 180° şi, *în consecinţă,* pentru el este *răsturnată.* Tot aşa cum ilustraţiile unei cărţi ne apar inversate dacă ne distrăm punându-le „cu capul în jos" în timp ce privim în altă parte, masa senzaţiilor care constituie panorama a fost răsturnată, plasată şi ea cu „capul în jos". Cealaltă masă de senzaţii, lumea tactilă, care a rămas „dreaptă" în acest timp, nu mai poate să coincidă cu lumea vizuală şi în particular subiectul are două reprezentări ireconciliabile despre propriul corp: una care îi este dată de senzaţiile tactile şi de „imaginile vizuale" pe care

[2] Stratton, *Some preliminary experiments on vision without inversion on the retinal image.*

[3] Stratton, *Vision without inversion of the retinal image.*

[4] Aceasta este, cel puţin implicit, interpretarea lui Stratton.

le-a putut păstra din perioada anterioară experienței, cealaltă, a vederii prezente, care îi arată corpul „cu picioarele în aer". Conflictul dintre imagini nu poate să se sfârșească decât dacă una dintre ele dispare. A ști cum se restabilește o situație normală înseamnă atunci a ști cum poate noua imagine a lumii și a corpului propriu să o facă pe cealaltă să „pălească"[5], sau să se „deplaseze"[6]. Remarcăm că ea reușește cu atât mai mult cu cât subiectul este activ, încă din a doua zi, când se spală pe mâini, de exemplu[7]. Deci, experiența mișcării controlate de către văz ar învăța subiectul să armonizeze datele vizuale cu cele tactile: de exemplu, el ar observa că mișcarea necesară pentru a-și atinge gambele, care era până atunci o mișcare „în jos", este figurată în noul spectacol vizual printr-o mișcare spre ceea ce înainte era „în sus". Constatările de acest fel ar permite mai întâi corectarea gesturilor neadaptate, luând datele vizuale ca simple semne de descifrat, traducându-le în limbajul vechiului spațiu. Devenite „obișnuite"[8], ele ar crea „asocieri"[9] stabile între direcțiile vechi și cele noi, care, în cele din urmă, le-ar suprima pe primele dintre ele în favoarea celorlalte, preponderente, deoarece sunt furnizate de vedere. „Sus"-ul câmpului vizual, unde apar mai întâi picioarele, fiind identificat frecvent cu ceea ce pentru pipăit este „jos", subiectul nu va mai avea, în curând, nevoie de medierea unei mișcări controlate pentru a trece de la un sistem la altul, picioarele sale vin să stea în ceea ce el numea „sus"-ul câmpului vizual; nu numai că le „vede", dar le și „simte"[10] acolo și, în cele din urmă, „ceea ce a fost «sus» în câmpul vizual începe să dea o impresie foarte asemănătoare cu ceea ce aparținea «jos»-ului și invers"[11]. În momentul în care corpul tactil întâlnește corpul vizual, regiunea câmpului vizual în care apar picioarele subiectului încetează să mai fie definită ca „sus". Această desemnare revine regiunii în care apare corpul, iar regiunea picioarelor redevine „jos".

---

[5] Stratton, *Vision vithout inversion*, p. 350.
[6] *Some preliminary experiments*, p. 617.
[7] *Vision without inversion*, p. 346.
[8] Stratton, *The spatial harmony of touch and sight*, pp. 492–505.
[9] Stratton, *ibid.*
[10] Stratton, *Some preliminary experiments*, p. 614.
[11] Stratton, *Vision without inversion*, p. 350.

Dar interpretarea nu este inteligibilă. Răsturnarea peisajului, apoi revenirea la vederea normală sunt explicate presupunând că „sus" şi „jos" se confundă şi variază o dată cu direcţia aparentă a capului şi picioarelor *date în imagine*, că ele sunt marcate, pentru a spune astfel, în câmpul vizual prin distribuţia efectivă a senzaţiilor. Dar orientarea câmpului nu poate fi dată în nici un caz – nici la începutul experienţei, când lumea este „răsturnată", nici la sfârşitul ei, când se „redresează" – de conţinuturile care apar, cap şi picioare. Pentru a putea orienta câmpul, aceste conţinuturi ar trebui să aibă ele însele o direcţie. „Răsturnat", „drept" nu au nici o semnificaţie, considerate ca atare. Ni se va răspunde: după punerea ochelarilor, câmpul vizual apare răsturnat în raport cu câmpul tactilo-corporal, sau în raport cu câmpul vizual obişnuit, despre care spunem prin definiţie nominală că sunt „drepte". Însă pentru aceste câmpuri-repere se pune aceeaşi problemă: simpla lor prezenţă nu este suficientă pentru a da o direcţie oarecare. În ce priveşte lucrurile, două puncte sunt suficiente pentru a defini o direcţie. Numai că noi nu suntem în lucruri, nu avem decât câmpuri senzoriale, care nu sunt conglomerate de senzaţii puse în faţa noastră când cu „capul în sus", când „cu capul în jos", ci sisteme de aparenţe a căror orientare variază în cursul experienţei, chiar dacă în constelaţia stimulilor nu există nici o schimbare. Este vorba tocmai de a şti ce se petrece când aceste experienţe oscilante se ancorează dintr-o dată şi se situează sub raportul „sus"-ului şi „jos"-ului, fie la începutul experimentului, când câmpul tactilo-corporal apare „drept" şi câmpul vizual „răsturnat", fie pe parcursul lui, când primul se răstoarnă şi al doilea se redresează, fie, în cele din urmă, la sfârşitul experienţei, când ambele sunt aproape „drepte". Nu putem considera lumea şi spaţiul orientat ca fiind date împreună cu conţinuturile experienţei sensibile sau cu corpul în sine, de vreme ce experienţa demonstrează tocmai că aceleaşi conţinuturi pot fi orientate, pe rând, într-un sens sau în altul, că raporturile obiective, înregistrate pe retină prin poziţia imaginii fizice, nu determină experienţa pe care o avem despre „sus" şi „jos"; este vorba exact despre a şti cum un obiect îmi poate apărea „drept" sau „răsturnat" şi ce vor aceste cuvinte să însemne. Problema nu se impune doar unei psihologii empiriste, care tratează percepţia spaţiului ca receptare în noi a unui spaţiu real şi orientarea fenomenală a obiectelor ca reflex al orientării lor în lume, ci

și pentru o psihologie intelectualistă pentru care „drept" și „răsturnat" sunt relații care depind de reperele la care ne raportăm. Cum axa de coordonate aleasă, oricare ar fi ea, nu este încă situată în spațiu decât prin raporturile ei cu un alt reper și așa mai departe, aranjarea lumii este amânată la nesfârșit, „sus" și „jos" își pierd orice sens care le-ar fi putut fi atribuit, numai dacă nu recunoaștem, printr-o contradicție imposibilă, puterea anumitor conținuturi de a se instala ele însele în spațiu, ceea ce readuce în discuție empirismul și dificultățile sale. Este ușor să demonstrăm că o direcție nu poate fi decât pentru un subiect care o descrie și un spirit constituent are eminamente puterea de a stabili toate direcțiile în spațiu. Dar pe moment nu are nici o direcție și, prin urmare, nici un spațiu nu poate, în lipsa unui punct de plecare efectiv, a unui aici absolut, să dea un sens, din aproape în aproape, tuturor determinărilor spațiale. Intelectualismul și, în aceeași măsură, empirismul rămân în afara problemei spațiului orientat, deoarece nu pot nici măcar să pună această problemă; cu empirismul era vorba de a ști cum poate imaginea lumii, care în sine este inversată, să se redreseze pentru mine. Intelectualismul nu poate admite că imaginea lumii este răsturnată după punerea ochelarilor. Deoarece nu există nimic care să distingă experiențele de dinaintea și de după punerea ochelarilor pentru spiritul care constituie, nimic care să facă incompatibile experiența vizuală a corpului „răsturnat" și experiența tactilă a corpului „drept", deoarece el nu primește spectacolul de *niciunde,* iar toate relațiile obiective ale corpului cu anturajul sunt păstrate în noul spectacol. Distingem deci problema: empirismul și-ar formula cu plăcere, o dată cu orientarea efectivă a experienței mele corporale, punctul fix de care avem nevoie dacă vrem să înțelegem că există direcții pentru noi, – dar experiența și cugetarea demonstrează în același timp că nici un conținut nu este de la sine orientat. Intelectualismul pleacă de la relativitatea „sus"-ului și „jos"-ului, dar nu poate ieși din ea pentru a justifica o percepție efectivă a spațiului. Deci, nu putem înțelege experiența spațiului nici prin considerarea conținuturilor, nici prin considerarea unei activități de simplă legătură și suntem în prezența acestei a treia spațialități pe care o prevedeam adineauri, spațialitate care nu este nici a lucrurilor în spațiu, nici a spațiului spațializant și care scapă astfel analizei kantiene, care o presupune. În acest relativ avem nevoie de un absolut, de un spațiu

care să nu alunece pe aparențe, ci să se ancoreze în ele, să fie solidar cu ele și care, totuși, să nu fie dat o dată cu ele în mod realist și să poată supraviețui răsturnării lor, așa cum demonstrează experiența lui Stratton. Trebuie să căutăm experiența originară a spațiului în afara distincției între formă și conținut.

Dacă facem astfel încât subiectul să nu vadă camera în care se găsește decât prin intermediul unei oglinzi care o reflectă înclinată cu 450° față de verticală, el vede mai întâi camera „oblică". Un om care se deplasează prin ea pare înclinat pe o parte. O bucată de carton care cade de-a lungul tocului ușii pare a cădea în direcție oblică. Ansamblul este „ciudat". După câteva minute intervine o schimbare bruscă: pereții, omul care se deplasează în cameră, direcția căderii cartonului devin verticale[12]. Experiența, analogă celei a lui Stratton, are avantajul de a pune în experiență o redistribuire instantanee a sus-ului și a jos-ului, fără nici o explorare motrice. Știam deja că nu are nici un sens să spunem că imaginea oblică (sau răsturnată) aduce cu ea o nouă localizare a sus-ului și a jos-ului, de care am lua cunoștință prin explorarea motrice a noului spectacol. Dar observăm acum că această explorare nu este nici măcar necesară și, în consecință, orientarea este constituită printr-un act global al subiectului care percepe. Să spunem că percepția admitea înaintea experienței un anumit *nivel spațial,* în raport cu care spectacolul experimental apare oblic la început, și că, în cursul experienței, acest spectacol induce un alt nivel, în raport cu care ansamblul câmpului vizual poate să apară drept din nou. Totul se petrece ca și cum anumite obiecte (pereții, ușile și corpul omului în cameră), determinate ca oblice în raport cu un nivel dat, ar pretinde de la sine să ofere direcții privilegiate, ar atrage spre ele verticala, jucând rolul de „puncte de ancorare"[13] și ar face să basculeze nivelul stabilit precedent. Nu cădem aici în greșeala realistă de a ne da, o dată cu spectacolul vizual, direcții în spațiu, deoarece spectacolul experimental este orientat pentru noi (oblic) doar față de un anumit nivel, deci el nu ne dă, de la sine, noua direcție de sus și de jos. Rămâne să aflăm natura nivelului care este întotdeauna precedent sieși, orice constituire a unui

[12] Wertheimer, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung,* p. 258.

[13] *Ibid.,* p. 253.

nivel presupunând un alt nivel prestabilit, – așa cum „punctele de ancorare" din mijlocul unui spațiu anume, căruia îi datorează stabilitatea, ne invită să constituim un altul – și, în fine, să aflăm ce înseamnă „sus" și „jos", dacă nu sunt cumva simple adverbe pentru a desemna o orientare în sine a conținuturilor senzoriale. Ne menținem afirmația că „nivelul spațial" nu se confundă cu orientarea corpului nostru. Fără îndoială, conștiința corpului propriu contribuie la constituirea acestui nivel – un subiect, al cărui cap este înclinat, plasează în poziție oblică un cordon mobil, în loc să îl așeze vertical, așa cum i se cere[14] – și în această măsură ea este concurentă cu funcția similară a altor sectoare ale experienței, iar direcția verticală nu tinde să urmeze direcția capului decât dacă lipsesc „punctele de ancorare", dacă se operează în întuneric, de exemplu, și câmpul vizual este gol. Ca și masa datelor tactile, labirintice, chinestezice, corpul nu are orientare definită, nu mai mult decât celelalte conținuturi, primind și el orientarea nivelului general al experienței. Observația lui Wertheimer demonstrează exact modul în care câmpul vizual poate să impună o orientare care nu este aceea a corpului. Dacă însă corpul, ca mozaic de senzații date, nu definește nici o direcție, corpul ca agent, din contră, joacă un rol esențial în stabilirea unui nivel. Variațiile tonusului muscular, chiar cu un câmp vizual plin, modifică verticala aparentă astfel încât subiectul își apleacă capul pentru a-l situa paralel cu această verticală derivată[15]. Am fi tentați să spunem că verticala este direcția definită de axa de simetrie a corpului nostru ca sistem sinergic. Dar corpul meu poate totuși să se miște fără a antrena cu el „sus"-ul și „jos"-ul, ca atunci când mă culc pe sol, iar experiența lui Wertheimer arată că direcția obiectivă a corpului meu poate forma cu verticala aparentă a spectacolului un unghi apreciabil. Pentru orientarea spectacolului nu contează corpul meu așa cum este de fapt, ca lucru în spațiu obiectiv, ci corpul meu ca sistem de acțiuni posibile, un corp virtual, al cărui „loc" fenomenal este definit prin sarcina și prin situarea sa. Corpul meu este acolo unde are ceva de făcut. În momentul în care subiectul lui Wertheimer ia un loc în dispozitivul pregătit pentru el, aria acțiunilor sale posibile – ca a merge, a deschide un dulap, a folosi o masă,

[14] Nagel, citat de Wertheimer, ibid., p. 257.
[15] *La Structure du Comportement*, p. 199.

a se aşeza – schiţează în faţa lui, chiar dacă are ochii închişi, un habitat posibil. Imaginea oglinzii îi oferă mai întâi o cameră altfel orientată, adică subiectul nu are influenţă asupra ustensilelor pe care ea le conţine, nu o locuieşte, nu coabitează în ea cu omul pe care îl vede plimbându-se. După câteva minute, cu condiţia ca el să nu îşi consolideze ancorajul iniţial privind în afara oglinzii, camera reflectată evocă, printr-o minune parcă, un subiect capabil să trăiască în ea. Acest corp virtual deplasează corpul real astfel încât subiectul nu se mai simte în lumea în care este efectiv, iar în locul braţelor şi picioarelor sale adevărate îşi simte braţele şi picioarele pe care ar fi trebuit să le aibă pentru a merge şi a acţiona în camera reflectată, locuieşte în spectacol. Nivelul spaţial basculează atunci şi se stabileşte în noua sa poziţie. El este deci o anumită posesie a lumii prin corpul meu, o anume *luare în posesie* a lumii de către corp. Proiectat în absenţa punctelor de ancoraj, doar prin atitudinea corpului meu, ca în experienţele lui Nagel, – determinat doar de exigenţele spectacolului când corpul este ţipit, ca în experienţa lui Wertheimer, – nivelul spaţial apare, în mod normal, la joncţiunea dintre intenţiile mele motorii şi câmpul meu perceptiv, atunci când corpul efectiv coincide cu câmpul virtual cerut de spectacol, iar spectacolul efectiv coincide cu mediul pe care corpul meu îl proiectează în jurul lui. El se instalează când, între corpul meu ca putere a anumitor gesturi, ca exigenţă a anumitor planuri privilegiate şi spectacolul perceput ca invitaţie la aceleaşi gesturi şi teatru al aceloraşi acţiuni, se stabileşte un pact care îmi permite să mă bucur de spaţiu, iar lucrurilor le conferă o putere directă asupra corpului meu. Constituirea unui nivel spaţial este doar unul dintre mijloacele constituirii unei lumi pline: corpul meu are în stăpânire lumea când percepţia nu oferă un spectacol atât de variat şi de clar articulat pe cât este cu putinţă şi când intenţiile mele motrice primesc, desfăşurându-se, răspunsurile pe care le aşteptau de la lume. Acest maximum de claritate în percepţie şi în acţiune defineşte un *sol* perceptiv, un fond al vieţii mele, un mediu general pentru coexistenţa corpului meu şi a lumii. Cu noţiunea de nivel spaţial şi de corp ca subiect al spaţiului înţelegem fenomenele pe care Stratton le-a descris, fără să dea seama de ele. Dacă „redresarea" câmpului rezulta dintr-o serie de asociaţii între poziţiile noi şi cele vechi, cum ar putea avea operaţia un caracter sistematic, cum oare fâşii întregi ale orizontului perceptiv ar veni

să se alăture dintr-o dată obiectelor „redresate"? Dacă noua orientare ar rezulta, din contră, dintr-o operație a gândirii și ar consta într-o schimbare de coordonate, cum oare ar putea câmpul vizual și auditiv să reziste acestei transpuneri? Subiectul care constituie ar trebui să fie divizibil cu sine – lucru imposibil, de altfel – capabil să ignore într-o parte ce face în alta[16]. Transpunerea este sistematică și totuși parțială și progresivă, ceea ce înseamnă că merg de la un sistem de poziții la un altul fără a avea cheia nici unuia, ca un om care cântă pe un alt ton o arie pe care a auzit-o, fără a avea nici o cunoștință muzicală. Posesiunea unui corp aduce cu ea puterea de a schimba nivelul și de a „înțelege" spațiul, așa cum posesiunea vocii aduce cu sine puterea de a schimba tonul. Câmpul perceptiv se redresează în cele din urmă și la sfârșitul experienței îl identific fără vreun concept, pentru că trăiesc în el, pentru că mă plimb, în întregime, în noul spectacol, în care îmi situez, ca să spun așa, centrul gravitațional[17]. La începutul experienței câmpul vizual apare în același timp răsturnat și *ireal,* deoarece subiectul nu trăiește în el și nu este în contact cu el. De-a lungul experienței, se constată o fază intermediară în care corpul tactil apare răsturnat și peisajul drept deoarece, trăind deja în peisaj, îl percep ca fiind drept, iar perturbarea experimentală este pusă pe seama corpului propriu care astfel nu este o masă de senzații efective, ci corpul pe care trebuie să-l avem pentru a percepe un spectacol dat. Totul ne trimite la relațiile organice ale subiectului cu spațiul, la această stăpânire a lumii de către subiectul care este originea spațiului.

---

[16] Este foarte dificil de obținut schimbarea de nivel în cazul fenomenelor sonore. Dacă facem astfel încât sunetele care vin de la urechea stângă să ajungă, cu ajutorul unui pseudofon, în urechea dreaptă, înainte ca ele să fi atins urechea stângă, obținem o răsturnare a câmpului auditiv comparabilă cu răsturnarea câmpului vizual în experiența lui Stratton. Or, în ciuda unei obișnuințe îndelungate, nu se poate face „redresarea" câmpului auditiv. Localizarea sunetelor doar prin auz rămâne incorectă până la sfârșitul experienței. Ea nu este corectă, iar sunetul nu pare să vină de la obiectul aflat la stânga decât dacă acesta este văzut și auzit în același timp. P. T. Young, *Auditory localisation with acoustical transposition of the ears.*

[17] În experiențele privind inversarea auditivă, subiectul poate să dea iluzia unei localizări corecte când vede obiectul sonor deoarece el inhibă fenomenele sonore și „trăiește" în sfera vizuală. P. T. Young, *ibid.*

Însă am dori să mergem mai departe cu analiza. Vom fi întrebați: de ce percepția clară și acțiunea sigură nu sunt posibile decât într-un spațiu fenomenal orientat? Acest lucru este evident doar dacă presupunem că subiectul percepției și al acțiunii se confundă cu o lume în care există deja direcții absolute, astfel încât să fie nevoit să își ajusteze dimensiunile comportamentului la cele ale lumii. Dar noi ne situăm în interiorul percepției și ne întrebăm cum poate ea să acceadă la direcții absolute; nu putem deci să presupunem că percepțiile sunt date în geneza experienței noastre spațiale. Obiecția revine la a spune exact ceea ce noi afirmăm de la început: constituirea unui nivel presupune întotdeauna un alt nivel dat, spațiul se precedă pe sine întotdeauna. Această remarcă nu este însă simpla constatare a unui eșec. Ea ne învață esența spațiului și singura metodă care ne permite să îl înțelegem. Pentru spațiu este esențial să fie întotdeauna „deja constituit" și retrăgându-ne într-o percepție fără lume nu îl vom înțelege niciodată. Nu trebuie să întrebăm de ce ființa este orientată, de ce existența este spațială, de ce, în limbajul nostru de adineauri, corpul nostru nu are posesie asupra lumii în toate pozițiile, de ce coexistența sa cu lumea polarizează experiența și face să țâșnească o direcție. Problema nu ar putea fi pusă dacă aceste fapte ar fi accidente care li s-ar întâmpla unui subiect și unui obiect indiferenți la spațiu. Experiența perceptivă ne demonstrează că ele sunt, din contră, presupuse în întâlnirea noastră primordială cu ființa și că ființa este sinonimă cu ființa situată. Pentru subiectul gânditor, un chip văzut „pe față" și un chip văzut „pe dos" nu pot fi deosebite unul de altul. Fața văzută „pe dos" nu poate fi cunoscută de către subiectul percepției. Dacă privesc din capătul patului pe cineva care este întins în pat, fața acestuia este normală pentru o clipă. Există o anume dezordine în trăsături, mi-e greu să înțeleg surâsul ca surâs, dar simt că aș putea înconjura patul și văd prin ochii unui spectator așezat la capătul acestuia. Dacă spectacolul se prelungește, aspectul se schimbă brusc: fața devine monstruoasă, expresiile sale înspăimântătoare, genele și sprâncenele iau un aer de materialitate pe care nu l-am mai surprins niciodată. Văd pentru prima dată această față răsturnată ca și cum aceasta ar fi postura sa „naturală": am în fața ochilor un cap ascuțit, fără păr, care are un orificiu sângeriu și plin de dinți în frunte, cu două globuri mișcătoare

înconjurate de peri strălucitori, subliniate de trăsături dure, în locul gurii. Se va spune că fața „dreaptă" este, fără îndoială, cel mai frecvent dintre aspectele posibile ale unei fețe, iar fața răsturnată mă miră pentru că o văd foarte rar. Dar fețele se oferă rareori în poziție strict verticală, nu există nici un privilegiu statistic al feței „drepte", iar problema este tocmai de a ști de ce acest aspect îmi este dat, în condițiile de față, mai frecvent decât celelalte. Dacă admitem că percepția mea îl privilegiază și se referă la el ca la o normă din motive de simetrie, ne vom întreba de ce „redresarea" nu se operează dincolo de o anume linie oblică. Trebuie că privirea mea, care parcurge fața, având direcții favorite, nu recunoaște fața decât dacă întâlnește detalii ale acesteia într-o ordine ireversibilă, sensul însuși al obiectului – aici fața și expresiile sale – trebuie că este legat de orientarea sa, așa cum o demonstrează îndeajuns accepția dublă a cuvântului „sens". A răsturna un obiect înseamnă a-l priva de semnificație. Ființa sa de obiect nu este deci o ființă-pentru-subiectul-gânditor, ci o ființă-pentru-privire, care îl întâlnește sub un anumit unghi și nu îl recunoaște altfel. De aceea fiecare obiect are sus-ul „său" și jos-ul „său" care indică, pentru un nivel dat, locul său „natural", cel pe care „trebuie" să îl ocupe. A vedea o față nu înseamnă a-ți forma ideea unei anumite legi de constituție pe care obiectul ar respecta-o invariabil în toate orientările posibile, ci a avea o anume influență asupra lui, a putea să urmărești un anumit itinerar perceptiv la suprafața acestuia, un traseu cu urcușurile și coborâșurile lui, la fel de nerecunoscut, dacă îl reiei în sens invers, precum e muntele pe care mă chinuiam adineauri, când îl cobor acum cu pași mari. În general, percepția noastră nu ar avea nici contururi, nici figuri, nici fonduri, nici obiecte, în consecință nu ar fi percepție a nimic și, în cele din urmă, nu ar exista dacă subiectul percepției nu ar fi privirea, care nu are în puterea ei lucrurile decât în cazul unei anumite orientări a acestora, iar orientarea în spațiu nu este o caracteristică contingentă a obiectului, ci mijlocul prin care îl recunosc și am conștiință de el ca de un obiect. Fără îndoială, pot să am conștiința aceluiași obiect în orizonturi diferite, și, așa cum am spus-o mai sus, pot chiar să recunosc o față răsturnată. Dar o fac întotdeauna cu condiția să iau în fața ei o atitudine definită, în gând și uneori chiar în realitate ca atunci când îmi înclin capul pentru a privi o fotografie pe care

vecinul meu o ține în fața lui. Astfel, deoarece orice ființă imaginabilă se raportează direct sau indirect la lumea percepută, iar lumea percepută nu este înțeleasă decât prin orientare, nu putem separa ființa de ființa orientată, nu este cazul să „fondăm" spațiul, nici să ne întrebăm care este nivelul tuturor nivelurilor. Nivelul primordial este la orizontul tuturor percepțiilor noastre, dar un orizont care din principiu nu poate fi niciodată atins și tematizat într-o percepție specială. Fiecare dintre nivelurile în care trăim pe rând apare când aruncăm ancora într-un „mediu" oarecare, care ni se propune. Mediul însuși este definit spațial doar pentru un nivel prealabil dat. Astfel, experiențele noastre în serie își transmit, până la prima, o spațialitate deja dobândită. Prima noastră percepție a putut fi, la rândul ei, spațială doar referindu-se la o orientare care a precedat-o. Trebuie deci ca ea să ne găsească la lucru într-o lume. Totuși, nu poate fi vorba de o *anumită* lume, de un *anumit* spectacol, de vreme ce ne-am așezat la originea tuturor. Primul nivel spațial nu își poate găsi *niciunde* punctele sale de ancorare, de vreme ce acestea ar avea nevoie de alt nivel, înaintea primului, pentru a fi determinate în spațiu. Și de vreme ce nu poate totuși să fie orientat „în sine", prima mea percepție și prima mea influență notabilă asupra lumii trebuie să îmi apară ca executarea unui pact mai vechi, stabilit între X și lumea în general, istoria mea trebuie să fie urmarea unei preistorii ale cărei rezultate le utilizează, existența mea personală trebuie să fie reluarea unei tradiții prepersonale. Deci, sub mine există un alt subiect, pentru care există o lume înainte ca eu să fiu acolo, care marchează în această lume locul meu. Acest spirit natural sau captiv este corpul meu, nu corpul momentan, instrument al alegerilor mele personale, care se fixează asupra uneia sau alteia dintre lumi, ci sistemul de „funcții" anonime care înfășoară orice fixare particulară într-un proiect general. Această adeziune oarbă la lume, această alegere în favoarea ființei mele nu intervin doar la începutul vieții mele. Ea dă sens tuturor percepțiilor ulterioare ale spațiului, este reîncepută în fiecare moment. Spațiul și în general percepția marchează în inima subiectului evenimentul nașterii sale, aportul permanent al corporalității sale, o comunicare cu lumea care este mai veche decât gândirea. Iată de ce ele înfundă conștiința și nu se lasă pătrunse de reflecție. Labilitatea nivelurilor dă nu numai experiența intelectu-

ală a dezordinii, ci și experiența vitală a amețelii și a stării de greață[18] care este conștiința, a ororii de contingența proprie. Poziția unui nivel reprezintă uitarea acestei contingențe și spațiul se așterne pe facticitatea noastră. Nu este nici obiect, nici act de legare a subiectului, nu îl putem observa, de vreme ce este presupusă orice observație, nici nu îl putem vedea ieșind dintr-o operație constituantă, de vreme ce este esențial pentru el să fie deja constituit, astfel putând să dea, ca prin minune, determinările spațiale ale peisajului, fără să apară niciodată el însuși.

*

* *

Concepțiile clasice ale percepției se pun de acord pentru a nega că adâncimea ar fi vizibilă. Berkeley arată că ea nu ar fi dată vederii pentru că nu poate fi înregistrată, retinele noastre nepercepând decât o proiecție aproape plană a spectacolului. Dacă i-am opune ideea că, după critica „ipotezei de constanță", nu putem judeca ceea ce vedem în funcție de ceea ce este pictat pe retină, Berkeley ar răspunde fără îndoială că, indiferent de imaginea de pe retină, adâncimea nu poate fi văzută pentru că nu se desfășoară sub privirea noastră și nu îi apare decât prescurtată. În analiza reflexivă, adâncimea nu este vizibilă din motive de principiu: chiar dacă s-ar putea înscrie sub ochii noștri, impresia senzorială nu ar oferi decât o multiplicitate în sine pentru a fi parcursă și, astfel, distanța, ca toate celelalte relații spațiale, nu există decât pentru un subiect care să o sintetizeze și să o gândească.

Oricât de opuse ar fi, cele două doctrine se bazează pe aceeași refulare a experienței noastre efective. În ambele, adâncimea este tacit asimilată cu *lărgimea considerată din profil* și acest lucru o face invizibilă. Dacă îl explicităm într-adevăr, argumentul lui Berkeley este aproximativ acesta. Ceea ce eu numesc adâncime este în realitate o juxtapunere de puncte, comparabilă cu lărgimea. Doar că nu am poziția bună pentru a o vedea. Aș vedea-o dacă aș fi în

[18] Stratton, *Vision without inversion*, prima zi a experienței. Wertheimer vorbește despre un „vertij vizual" *(Experimentelle Studien*, pp. 257-259). Nu stăm în picioare datorită mecanicii scheletului, nici datorită reglării nervoase a tonusului, ci deoarece suntem angajați într-o lume. Dacă rupem această angajare, corpul se dărâmă și redevine obiect.

locul unui spectator lateral, care poate să îmbrățișeze cu privirea seria obiectelor dispuse înaintea mea, în vreme ce ele se ascund unul după altul pentru mine – sau poate să vadă distanța de la capul meu la primul obiect, în vreme ce pentru mine aceasta se adună într-un punct. Adâncimea este invizibilă pentru mine tocmai din motivul pentru care este vizibilă pentru spectator sub aspectul lărgimii: juxtapunerea punctelor simultane pe o singură direcție, aceea a privirii mele. Adâncimea declarată invizibilă este deci o adâncime deja identificată cu lărgimea, condiție fără de care argumentul nu ar avea nici o umbră de consistență. Tot astfel, intelectualismul poate să facă să apară în experiența adâncimii un subiect gânditor care să facă sinteza acesteia doar datorită faptului că el gândește o adâncime realizată, o juxtapunere de puncte similare care nu este adâncimea așa cum mi se oferă mie, ci adâncimea pentru spectatorul aflat lateral, adică, în cele din urmă, lărgimea[19]. Asimilându-le deodată una alteia, cele două filosofii dau rezultatul unei munci constitutive ca fiind de la sine înțeles. Din contră, noi trebuie să îi deosebim, din nou, fazele. Pentru a trata adâncimea ca pe o lărgime considerată din profil, pentru a ajunge la un spațiu izotrop, subiectul trebuie să-și părăsească locul, punctul de vedere asupra lumii și să se găsească într-un fel de ubicuitate. Pentru Dumnezeu, care este pretutindeni, lărgimea este imediat echivalentă cu adâncimea. Intelectualismul și empirismul nu ne fac o dare de seamă a experienței omenești în lume; ele spun despre ea ceea ce Dumnezeu ar putea gândi. Fără îndoială că însăși lumea ne invită să substituim dimensiunile și să o gândim fără a avea un punct de vedere. Toți oamenii admit, fără vreo speculație, că adâncimea este echivalentă cu lărgimea; ea este parte în evidența unei lumi intersubiective și acest lucru îi determină, atât pe filosofi, cât și pe ceilalți oameni, să poată uita originalitatea adâncimii. Dar noi nu știm încă nimic despre lume și despre spațiul obiectiv, căutăm să descriem fenomenul lumii, adică nașterea sa pentru noi în acest câmp în care suntem readuși de fiecare percepție, în care suntem încă singuri, în care ceilalți nu vor apărea decât mai târziu,

[19] Deosebirea profunzimii lucrurilor în raport cu mine și a distanței între două obiecte este făcută de Paliard, *L'Illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, p. 400, și de E. Strauss, *Vom Sinn der Sinne*, pp. 267–269.

în care cunoașterea și mai ales știința nu au redus și nivelat încă experiența individuală. Avem acces la lume prin această naștere, datorită ei. Deci, trebuie să o descriem mai întâi. Adâncimea ne obligă, în mod mai direct decât celelalte dimensiuni ale spațiului, să respingem prejudecata lumii și să regăsim experiența primordială în care ea ține de sine: adâncimea este, să spunem așa, cea mai „existențială" dintre toate dimensiunile lumii, deoarece – și acest lucru este adevărat în argumentul lui Berkeley – ea nu se înscrie pe obiectul însuși, ci aparține în mod clar perspectivei, și nu lucrurilor: deci, ea nu poate fi nici dedusă din lucruri, nici măcar pusă acolo de către conștiință; adâncimea anunță o anumită legătură indisolubilă între lucruri și mine, prin care eu sunt situat în fața lor, în vreme ce lărgimea poate trece, la prima vedere, drept o relație între lucrurile însele, în care subiectul care percepe nu este implicat. Regăsind viziunea adâncimii, adică o adâncime care nu este încă obiectivată și constituită din puncte exterioare unul altuia, vom depăși încă o dată alternativele clasice și vom preciza raportul dintre subiect și obiect.

Iată masa și, *mai departe,* pianul sau peretele. O mașină oprită în fața mea pornește și *se îndepărtează.* Ce vor să însemne aceste cuvinte? Pentru a trezi experiența perceptivă, să plecăm de la darea de seamă superficială pe care ne-o oferă asupra ei gândirea obsedată de lume și de obiect. Ea spune că aceste cuvinte semnifică faptul că între mine și masă există un interval, între mașină și mine un interval crescător, pe care îl pot vedea de unde mă aflu, dar care mi se semnalează prin mărimea aparentă a obiectului. Această mărime aparentă a mesei, a peretelui, a pianului, comparată cu mărimea lor reală, le așază în spațiu. Când mașina se ridică încet spre orizont, pierzându-și mărimea, pentru a da seama de această aparență construiesc o deplasare în funcție de lărgime, așa cum aș percepe-o din avion și care, în ultima analiză, dă adâncimii întregul său sens. Dar mai am și alte semne ale distanței. Pe măsură ce se apropie un obiect, ochii, care îl fixează, converg și mai mult. Distanța este înălțimea unui triunghi a cărui bază, precum și unghiurile pe care ea le formează îmi sunt date[20] și când spun că văd la distanță vreau să spun că înălțimea triunghiului este determinată

[20] Malebranche, *Recherche de la vérité,* cartea I, cap. IX.

de relațiile sale cu aceste mărimi date. După punctele de vedere clasice, experiența adâncimii constă în a descifra anumite fapte date – convergența ochilor, mărimea aparentă a imaginii –, punându-le din nou în contextul relațiilor obiective care le explică. Dar pot să mă întorc de la mărimea aparentă la semnificația ei cu condiția să știu că există o lume de obiecte nedeformabile în fața căreia corpul meu este o oglindă și că, asemeni imaginii oglinzii, imaginea care se formează pe corpul ecran este proporțională cu intervalul care îl separă de obiect. Pot înțelege convergența ca un semn al distanței doar cu condiția să îmi reprezint privirile din ce în ce mai înclinate una spre alta, precum cele două bastoane ale orbului, pe măsură ce obiectul se apropie[21]; cu alte cuvinte, cu condiția de a-mi insera ochii, corpul și exteriorul în același spațiu obiectiv. „Semnele" care ar trebui, prin ipoteză, să ne introducă în experiența spațiului nu pot deci să semnifice spațiul decât dacă sunt deja cuprinse în el, și spațiul este deja cunoscut. De vreme ce percepția este inițierea la lume și, așa cum bine s-a spus „nu există înaintea ei nimic care să fie spirit"[22], nu putem pune în ea relații obiective care nu sunt încă constituite la nivelul său. De aceea vorbeau cartezienii de o „geometrie naturală". Semnificația mărimii aparente și a convergenței, adică a distanței, nu poate fi încă desfășurată și tematizată. Mărimea aparentă și convergența nu pot fi nici ele date ca elemente într-un sistem de relații obiective. „Geometria naturală" sau „raționamentul natural" sunt mituri, în sens platonician, destinate să figureze înfășurarea sau „implicarea" în semne care nu sunt încă formulate și gândite, a unei semnificații care nu este nici ea gândită. Revenind la experiența perceptivă, tocmai acest lucru trebuie să îl înțelegem. Trebuie să descriem mărimea aparentă și convergența așa cum le percepem din interior, nu cum le cunoaște știința. Psihologia Formei[23] a remarcat că ele nu sunt explicit cunoscute nici în percepția însăși – nu am conștiința specifică a convergenței ochilor mei, sau a mărimii aparente când percep la distanță, ele nu sunt înaintea mea ca fapte percepute –

[21] *Ibid.*

[22] Paliard, *L'illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, p. 383.

[23] Koffka, *Some problems of space perception* – Guillarme, *Traité de Psychologie*, cap. IX.

și că ele intervin totuși în percepția distanței, așa cum o demonstrează îndeajuns stereoscopul și iluziile perspectivei. Psihologii trag concluzia că ele nu sunt semne, ci condiții sau cauze ale adâncimii. Constatăm că organizarea în adâncime apare când o anumită mărime a imaginii retiniene sau un anumit grad de convergență se produce obiectiv în corp; nu avem decât să înregistrăm această lege, comparabilă cu legile fizicii. Dar psihologul nu își îndeplinește aici sarcina: când recunoaște că mărimea aparentă și convergența nu sunt prezente în percepția însăși ca fapte obiective, ne amintește descrierea pură a fenomenelor înaintea lumii obiective, ne face să zărim adâncimea trăită în afara oricărei geometrii. El întrerupe atunci descrierea, pentru a se situa din nou în lume și pentru a deriva organizarea în adâncime dintr-o înlănțuire de fapte obiective. Putem oare să limităm astfel descrierea și, o dată ce am recunoscut ordinea fenomenală ca fiind originală, să trimitem la o alchimie cerebrală a cărei experiență nu ar înregistra decât rezultatul producerii profunzimii fenomenale? Din două lucruri unul: sau refuzăm, împreună cu behaviorismul, să dăm vreun sens cuvântului experiență, încercând să construim percepția ca un produs al lumii științei, sau admitem că și experiența ne oferă accesul la ființă și atunci nu o putem trata ca un sub-produs al ființei. Experiența nu înseamnă nimic sau dacă are vreun sens, este necesar să fie totală. Să încercăm să ne reprezentăm ceea ce ar putea fi o organizare în profunzime produsă de fiziologia cerebrală. Pentru o mărime aparentă și o convergență date, într-un loc oarecare al creierului ar apărea o structură funcțională omoloagă organizării în profunzime. Dar, în orice caz, nu ar fi decât o adâncime dată, o adâncime de fapt, rămânând să fim conștienți de ea. A avea experiența unei structuri nu înseamnă a o primi pasiv în sine: înseamnă a o trăi, a o relua, a o asuma, a-i regăsi sensul imanent. Deci, o experiență nu poate fi legată de anumite condiții de fapt[24] așa cum este legată de cauza sa; și dacă pentru o anume valoare a convergenței și pentru o anume mărime a imaginii retiniene se produce conștiința distanței, ea nu poate să depindă de

[24] Cu alte cuvinte: un act de conștiință nu poate avea nici o *cauză*. Dar preferăm să nu introducem conceptul de conștiință, pe care psihologia formei l-ar putea contesta și pe care noi înșine îl acceptăm cu oarecare rezervă, rămânând la noțiunea incontestabilă de experiență.

aceşti factori decât în măsura în care ei figurează în ea. De vreme ce nu avem nici o experienţă *specială* a acestei conştiinţe, trebuie să tragem concluzia că avem o experienţă non-tetică a acesteia. Convergenţa şi mărimea aparentă nu sunt nici semne, nici cauze ale adâncimii: ele sunt prezente în experienţa adâncimii aşa cum *motivul,* chiar atunci când nu este articulat şi formulat special, este prezent în decizie. Ce înţelegem prin motiv şi ce vrem să spunem, de exemplu, când afirmăm despre o călătorie că este motivată? Înţelegem prin aceasta că are originea în anumite fapte date, nu că aceste fapte ar avea singure puterea fizică să o producă, ci pentru că ele oferă raţiunea pentru a face călătoria. Motivul este un antecedent care nu acţionează decât prin sensul său, şi trebuie să adăugăm chiar că aceea care afirmă sensul ca valabil şi îi dă forţa şi eficacitatea este decizia. Motivul şi decizia sunt două elemente ale unei situaţii: primul este situaţia ca fapt, al doilea situaţia asumată. Astfel, un doliu motivează călătoria *pentru că* el este o situaţie în care se cere prezenţa mea, fie pentru a consola o familie îndurerată, fie pentru a-mi îndeplini „ultimele datorii" faţă de mort. Hotărându-mă să fac această călătorie validez motivul care mi se propune şi-mi asum situaţia. Relaţia motivant-motivat este deci reciprocă. Or, exact acelaşi raport există între experienţa convergenţei, sau între experienţa mărimii aparente şi aceea a profunzimii. Ele nu fac să apară, miraculos, cu titlul de „cauze", organizarea în profunzime, ci o motivează tacit, conţinând-o deja în sensul lor, fiind deja, ambele, o anumită manieră de a privi la distanţă. Am văzut deja că această convergenţă a ochilor nu este cauză a adâncimii, că ea însăşi presupune o orientare spre obiectul la distanţă. Să insistăm acum pe noţiunea de mărime aparentă. Dacă privim îndelung un obiect luminat care va lăsa în urma lui o imagine consecutivă şi dacă fixăm apoi ecrane aflate la diferite distanţe, post-imaginea se proiectează asupra lor sub un diametru aparent, cu atât mai mare, cu cât ecranul este mai îndepărtat[25]. Mult timp, luna enormă de la orizont a fost explicată prin numărul mare al obiectelor aflate între noi şi ea, care ar face distanţa mai sensibilă şi, *prin urmare,* ar spori diametrul aparent. Aceasta înseamnă că fenomenul „mărime aparentă" şi fenomenul distanţă

[25] Quercy, *Etudes sur l'hallucination,* II, *La clinique,* pp. 154 şi urm.

sunt două momente ale unei organizări de ansamblu a câmpului, că primul nu este față de al doilea nici într-un raport de la semn la semnificație, nici într-un raport de cauză și efect, că, asemeni motivantului și motivatului, ele comunică prin sensul pe care îl au. Mărimea aparentă trăită, în loc să fie semnul sau indicele unei adâncimi invizibile ea însăși, nu este altceva decât un mod de a exprima viziunea pe care noi o avem despre adâncime. Teoria formei a contribuit tocmai la a demonstra că mărimea aparentă a unui obiect care se îndepărtează nu variază ca imaginea retiniană, iar forma aparentă a unui disc care se învârteşte în jurul unuia dintre diametrele sale nu variază după perspectiva geometrică, aşa cum ne-am aştepta. Obiectul care se îndepărtează se micşorează mai lent, obiectul care se apropie creşte mai lent pentru percepția mea decât imaginea fizică a retinei. De aceea trenul care vine spre noi la cinema creşte mult mai mult decât o face în realitate. Din acelaşi motiv o colină care ni se pare înaltă devine insignifiantă într-o fotografie. În fine, tot astfel, un disc situat oblic în raport cu fața noastră rezistă perspectivei geometrice, aşa cum au arătat Cézanne şi alți pictori, prezentând o farfurie de supă din profil, interiorul ei rămânând vizibil. S-a spus, pe bună dreptate, că dacă deformările perspectivei ne-ar fi date special, nu ar trebui să o învățăm. Dar teoria formei se exprimă ca şi cum deformarea farfuriei oblice ar fi un compromis între forma ei văzută din față şi perspectiva geometrică, mărimea aparentă a obiectului care se îndepărtează, un compromis între mărimea sa aparentă în afara sferei pipăitului şi aceea, mai slabă, care i-ar fi atribuită de perspectiva geometrică. Se vorbeşte ca şi cum constanța formei sau a mărimii ar fi o constanță reală, ca şi cum în afara imaginii fizice a obiectului pe retină ar exista o „imagine psihică" a aceluiaşi obiect, care ar rămâne relativ constantă când prima variază. În realitate, „imaginea psihică" a acestei scrumiere nu este nici mai mică, nici mai mare decât imaginea fizică a aceluiaşi obiect pe retina mea: nu există imagine psihică pe care s-o poți compara cu imaginea fizică, asemeni unui lucru, care să aibă în raport cu aceasta o mărime determinată şi să facă ecran între mine şi lucru. Percepția mea nu se referă la un conținut de conştiință: ea se referă la scrumiera însăşi. Mărimea aparentă a scrumierei percepute nu este măsurabilă. Când sunt întrebat sub ce diametru o văd, nu pot răspunde atâta vreme cât țin ochii deschişi. În mod spontan îmi

mijesc ochii, iau un instrument de măsură, un creion, de exemplu, ținut la capătul brațului și marchez pe acesta mărimea scrumierei. Făcând aceasta, nu trebuie să spunem că am redus doar perspectiva percepută la perspectiva geometrică, schimbând proporțiile spectacolului, că am micșorat obiectul dacă acesta este îndepărtat, că l-am mărit dacă este apropiat, – trebuie să spunem mai degrabă că dezmembrând câmpul percepției, izolând scrumiera, considerând-o pentru ea însăși, am făcut să apară mărimea undeva unde ea nu exista înainte. Constanța mărimii aparente într-un obiect care se îndepărtează nu este permanența efectivă a unei anumite imagini psihice a obiectului, care ar rezista deformărilor perspectivei, așa cum un obiect rigid rezistă presiunii. Constanța formei circulare în cazul unei farfurii nu este o rezistență a cercului la aplatizarea perspectivei; de aceea, publicul este mirat că pictorul nu o poate reda decât printr-o trăsătură reală pe o pânză reală, deși acesta din urmă încearcă să redea perspectiva trăită. Când privesc o șosea care fuge spre orizont în fața mea, nu trebuie să spun că marginile ei îmi sunt date ca fiind convergente, nici că îmi sunt date ca paralele: ele sunt *paralele în adâncime.* Aparența perspectivei nu este încă formulată, dar nici paralelismul. *Mă aflu pe șoseaua însăși,* prin intermediul deformării ei virtuale, iar adâncimea este această intenție însăși, care nu formulează nici proiecția perspectivei șoselei, nici șoseaua „adevărată". Totuși, un om care se află la două sute de pași nu este oare *mai mic* decât un om care se află la cinci pași? El devine mai mic dacă îl izolez de contextul perceput și măsor mărimea aparentă. În celelalte cazuri, nu este nici mai mic, dar nici egal ca mărime: el se află în afara aprecierilor de egal sau inegal, el este *același om, văzut de la o depărtare mai mare.* Putem spune doar că omul de la două sute de pași are o figură mai puțin articulată, că oferă privirii mele ocazia unor contacte mai puține și mai imprecise, că nu mai este strict angrenat în puterea mea de explorare. Mai putem spune că nu-mi ocupă la fel de mult din câmpul vizual, cu condiția să amintim că însuși câmpul vizual este o arie care nu se poate măsura. A spune că un obiect ocupă puțin loc în câmpul vizual înseamnă, în cele din urmă, să afirmăm că nu oferă o configurație destul de bogată pentru a epuiza capacitatea mea de a vedea clar. Câmpul meu vizual nu are o capacitate definită și nu poate conține mai multe sau mai puține lucruri în funcție de criteriul vederii lor „de de-

parte" sau „de aproape". Mărimea aparentă nu se definește deci în funcție de distanță: ea este implicată de distanță și implică, în același timp, distanța. Convergența, mărimea aparentă, distanța se citesc una în alta, se simbolizează sau se semnifică în mod firesc una pe alta, sunt elemente abstracte ale unei situații în care sunt sinonime unele cu altele, nu în sensul că subiectul percepției stabilește între ele relații obiective, ci, din contră, pentru că el nu le formulează separat, nefiind deci nevoie să le lege în mod special. Fie diferitele „mărimi aparente" ale obiectului care se îndepărtează: nu este nevoie ca acestea să fie legate printr-o sinteză dacă nici una din ele nu face obiectul unei teze. „Avem" obiectul care se îndepărtează, îl „ținem" fără încetare, avem control asupra lui, iar distanța care crește mereu nu este o exterioritate crescândă, așa cum poate fi lărgimea: ea exprimă doar faptul că lucrul începe să scape privirii noastre, că nu se mai întâlnește la fel de precis cu ea. Distanța face tocmai această diferență dintre posesia abia schițată a lucrului prin privire și posesia completă sau proximitate. Deci, o definim așa cum am definit mai sus „dreptul" și „oblicul" prin situarea obiectului față de capacitatea de posedare a privirii.

Considerăm de obicei adâncimea ca o construcție a capacității de înțelegere datorită obișnuinței de a ne face iluzii asupra ei. Ne putem provoca aceste iluzii impunând ochilor un anume grad de convergență, ca în cazul stereoscopului, sau prezentând subiectului un desen în perspectivă. De vreme ce am aici impresia că văd adâncimea, care, de fapt, nu există, nu înseamnă oare că semnele înșelătoare au dat naștere unei ipoteze și că, în general, pretinsa vedere la distanță este întotdeauna o interpretare a semnelor? Postulatul este însă manifest; se presupune că nu este posibil să vedem ceea ce nu există, deci vederea este definită prin impresia senzorială, raportul original de motivare ne scapă și este înlocuit printr-un raport de semnificare. Am văzut că disparitatea imaginilor retiniene care suscită mișcarea de convergență nu există în sine; disparitate există doar pentru un subiect care încearcă să fuzioneze fenomenele monoculare de aceeași structură, tinzând spre sinergie. Unitatea vederii binoculare și o dată cu ea adâncimea, fără care ea nu este realizabilă, este deci prezentă din momentul în care imaginile monoculare se dau ca fiind „disparate". Când mă așez la stereoscop mi se propune un ansamblu în care

ordinea posibilă se precizează deja, iar situația se schițează. Răspunsul meu motor asumă această situație. Cézanne spunea că în fața „motivului" său pictorul va „împreuna mâinile rătăcitoare ale naturii".[26] Mișcarea de fixare la stereoscop este și ea un răspuns la problema formulată de datele pe care le avem, iar acest răspuns este învăluit în întrebare. Câmpul însuși se orientează spre o simetrie pe cât de perfectă posibil, iar adâncimea nu este decât un moment al credinței perceptive într-un lucru unic. Desenul în perspectivă nu este perceput mai întâi ca un desen în plan și apoi organizat în adâncime. Liniile care aleargă spre orizont nu sunt date mai întâi ca oblice și apoi gândite ca orizontale. Ansamblul desenului își caută echilibrul, scobit fiind după adâncime. Plopul de pe șosea, care este desenat mai înalt decât un om, nu reușește să devină un copac cu adevărat decât dacă se retrage spre orizont. Desenul însuși tinde spre adâncime, așa cum o piatră cade în jos. Dacă simetria, plenitudinea, determinarea pot fi obținute în mai multe moduri, organizarea nu va fi stabilă, așa cum se observă în desenele ambigue. Astfel, în figura 1, care poate fi percepută fie ca un cub văzut de jos, cu fața ABCD înainte, fie ca un cub văzut de sus, cu fața EFGH înainte, fie, în cele din urmă, ca un mozaic de bucătărie compus din 10 triunghiuri și un pătrat. Figura 2 va fi văzută, din contră, aproape în mod inevitabil ca un cub, deoarece aceasta este singura organizare care să o pună în simetrie perfectă[27]. Profunzimea se naște sub privirea mea, deoarece aceasta încearcă să vadă *ceva*. Dar care este acest geniu perceptiv la treabă în câmpul nostru vizual, care tinde întotdeauna spre ceea ce este mai determinat? Nu ne întoarcem oare la realism? Să luăm un exemplu. Organizarea în adâncime este distrusă dacă adaug un desen ambiguu – nu al unor linii oarecare (figura 3 rămâne un cub), ci a unor linii care separă elementele aceluiași plan și alătură elementele diferitelor planuri (fig.1)[28]. Ce vrem să spunem când afirmăm că aceste linii operează ele însele distrugerea profunzimii? Nu suntem aici în acord cu asociaționismul? Nu vrem să spunem că linia EH (fig. 1), acționând ca o cauză, dislocă cadrul

[26] J. Gasquet, *Cézanne*, p. 81.
[27] Koffka, *Some problems of space perception*, pp. 164 și următoarele.
[28] Koffka, *ibid.*

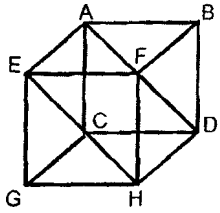


Fig. 1

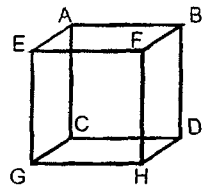


Fig. 2

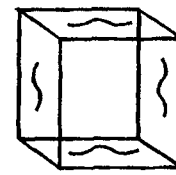


Fig. 3

în care este introdusă, ci afirmăm că ea induce o înțelegere de ansamblu a figurii, care nu mai este înțelegere în adâncime. Bineînțeles că linia EH însăși nu are o individualitate decât dacă o iau ca atare, dacă o parcurg și o trasez eu însumi. Dar această înțelegere a ei, acest parcurs nu sunt arbitrare. Ele sunt indicate sau recomandate de fenomene. Cerința nu este imperioasă aici, fiind vorba tocmai de o figură ambiguă, dar, într-un câmp vizual normal, segregarea planurilor și a contururilor este imposibil de evitat: de exemplu, când mă plimb pe bulevard, nu reușesc să consider ca lucruri intervalele dintre copaci, și ca fond copacii înșiși. Eu am experiența peisajului, dar în această experiență am conștiința că asum o situație de fapt, că refac un sens răspândit în fenomene, că exprim ceea ce ele însele vor să spună. Chiar în cazurile în care organizarea este ambiguă, în care o pot face să varieze, nu reușesc să o fac în mod direct: una dintre fețele cubului trece în prim-plan doar dacă o privesc prima și dacă privirea mea pleacă de la ea pentru a urmări muchiile și pentru a găsi, în cele din urmă, a doua față, ca pe un fond nedeterminat. Dacă văd figura 1 ca pe un mozaic de bucătărie, condiția este să îmi dirijez privirea la centru mai întâi și apoi să o repartizez în mod egal pe toată figura, în același timp. Asemeni lui Bergson, care aștepta ca bucățica de zahăr să se topească, sunt uneori obligat să aștept ca organizarea să se realizeze. Cu atât mai mult în percepția normală, sensul obiectului perceput îmi apare ca instituit în acesta și nu constituit de mine, iar privirea ca un fel de mașină de cunoaștere, care ia lucrurile exact de unde trebuie ele luate pentru a deveni spectacol, sau le decupează după articulațiile lor naturale. Dreapta EH nu poate, bineînțeles, să aibă valoare de dreaptă decât dacă o parcurg, dar nu este vorba de o inspecție a spiritului, ci de o

inspecție a privirii, adică actul meu nu este originar sau constitutiv, ci solicitat sau motivat. Orice fixare este întotdeauna fixare a unui obiect care se dă pentru a fi fixat. Când fixez cu privirea fața ABCD a cubului, aceasta înseamnă nu numai că o fac să treacă la starea de vedere clară, ci și că îi confer valoarea de figură, fiind mai aproape de mine decât cealaltă față, într-un cuvânt, că organizez cubul; iar privirea este acel geniu perceptiv de deasupra subiectului gânditor care știe să dea lucrurilor răspunsul just pe care îl așteaptă pentru a putea exista în fața noastră. În cele din urmă, ce înseamnă să vezi un cub? Empirismul spune că înseamnă să asociezi aspectului efectiv al desenului o serie de alte aparențe, din profil, sub diferite unghiuri. Dar când privesc un cub nu găsesc nici una dintre aceste imagini în mine, ele sunt moneda unei percepții a adâncimii care le face posibile, nefiind rezultatul lor. Care este acest act unic prin care îmi însușesc posibilitatea tuturor aparențelor? Intelectualismul afirmă că este vorba despre gândirea cubului ca solid, făcut din șase fețe egale și din douăsprezece muchii egale tăiate în unghi drept, – iar profunzimea nu este altceva decât coexistența fețelor și a muchiilor egale. Dar și aici ni se dă ca definiție a adâncimii o consecință a acesteia. Cele șase fețe și cele douăsprezece muchii nu dau întregul sens al adâncimii, iar această definiție, din contră, nu are nici un sens fără adâncime. Cele șase fețe și cele douăsprezece muchii egale nu pot să coexiste și să rămână, în același timp, egale pentru mine decât dacă sunt dispuse în perspectivă. Actul care redresează aparențele, care dă unghiurilor ascuțite sau obtuze valoare de unghiuri drepte, figurilor laterale deformate valoare de pătrat, nu este gândirea relațiilor geometrice de egalitate, gândirea ființei geometrice căreia acestea îi aparțin, ci învestirea obiectului de către privirea mea, care îl pătrunde, îl însuflețește și dă imediat fețelor laterale valoare de „pătrate văzute oblic", astfel încât nici nu le mai vedem sub aspectul lor de romb, în perspectivă. Această prezență simultană în experiențe care se exclud totuși, această implicare a uneia în cealaltă, această contracție a unui întreg proces posibil într-un act perceptiv constituie originalitatea adâncimii; ea este dimensiunea după care lucrurile sau elementele acestora se înfășoară unul în altul, în vreme ce înălțimea și lățimea sunt dimensiuni după care ele se juxtapun.

Deci, nu putem vorbi despre o sinteză a adâncimii, de vreme ce aceasta ar presupune – sau, cel puțin, ar formula asemeni sintezei kantiene – raporturi discrete, pe când adâncimea nu consideră multiplicitatea aparențelor ca perspective pe care analiza le va explica și nu o întrevede decât pe fondul lucrului stabil. Această cvasi-sinteză se lămurește dacă o înțelegem ca fiind temporală. Când spun că văd un obiect la distanță, vreau să spun că îl dețin deja, sau că îl dețin încă, el este în viitor sau în trecut și, în același timp, în spațiu[29]. Se va spune, poate, că acest lucru este valabil doar pentru mine: lampa în sine, pe care o percep, există în același timp cu mine, distanța este între obiecte simultane și această simultaneitate este inclusă în însuși sensul percepției. Fără îndoială. Dar coexistența, care definește într-adevăr spațiul, nu este străină timpului, ea este apartenența a două fenomene la același val temporal. Cât despre raportul obiectului perceput cu percepția mea, el nu le leagă în spațiu, în afara timpului: ele sunt *contemporane*. „Ordinea coexistenței" nu poate fi separată de „ordinea succesivității", sau, mai degrabă, timpul nu este doar conștiința unei succesiuni. Percepția îmi dă un „câmp de prezență"[30] în sens larg, care se întinde în funcție de două dimensiuni: dimensiunea aici-acolo și dimensiunea trecut-prezent-viitor. A doua ne face să o înțelegem pe prima. „Dețin", „am" obiectul aflat la distanță și fără formularea explicită a poziției spațiale (mărime și formă aparente) așa cum „țin încă în mână"[31] trecutul recent, fără nici o deformare, fără vreo „amintire" interpusă. Dacă vreau să mai vorbesc despre sinteză, va fi vorba despre o „sinteză de tranziție", după Husserl, care nu leagă perspective discrete, ci efectuează „trecerea" de la una la alta. Psihologia s-a încurcat în niște dificultăți fără sfârșit când a vrut să fundamenteze memoria pe posesia anumitor conținuturi sau amintiri, urme prezente (în corp sau în inconștient) ale trecutului abolit, deoarece nu putem niciodată să înțelegem recunoașterea trecutului ca trecut pornind de la aceste urme. Tot astfel, nu vom înțelege niciodată percepția distanței dacă plecăm de la conținuturi date, oarecum echidistante, proiecție plană a lu-

[29] Ideea adâncimii ca dimensiune spațio-temporală este indicată de Straus: *Vom Sinn der Sinne*, pp. 302 și 306.

[30] Husserl, *Präsenzfeld*. Este definit în *Zeitbewusstsein*, pp. 32–35.

[31] *Ibid.*

mii, asemeni amintirilor, care sunt proiecții ale trecutului în prezent. Așa cum nu putem înțelege memoria decât ca o posedare directă a trecutului, fără alte conținuturi interpuse, nici percepția distanței nu poate fi înțeleasă decât ca o *ființă în depărtare* care întâlnește ființa exact acolo unde ea apare. Memoria se fundamentează din aproape în aproape pe trecerea continuă a unei clipe în alta, pe încastrarea fiecărei clipe, cu întregul ei orizont, în densitatea clipei următoare. Obiectul, așa cum este el acolo, cu mărimea sa „reală", în fine, așa cum l-aș vedea dacă aș fi lângă el, în percepția pe care o am de aici, implică aceeași tranziție. Așa cum nu se poate angaja o discuție asupra „păstrării amintirilor", ci doar un anumit mod de a privi timpul, care face ca trecutul să se manifeste ca dimensiune inalienabilă a conștiinței, nu există nici problemă a distanței, aceasta din urmă fiind imediat vizibilă, cu condiția să știm să regăsim prezentul viu acolo unde ea se constituie.

Cum indicam la început, trebuie să redescoperim sub adâncime ca relație între lucruri, sau chiar între planuri, adică adâncimea obiectivată, ruptă de experiență și transformată în lățime, o adâncime primordială care dă sens celei obiectivate și care este densitatea unui mediu fără obiecte. Când ne mulțumim să fim în lume, fără să ne-o asumăm în mod activ, sau în cazul bolilor care favorizează această atitudine, planurile nu se mai deosebesc unele de altele, culorile nu se mai condensează în culori superficiale, ci se împrăștie în jurul obiectelor, devin culori atmosferice; de exemplu, bolnavul care scrie pe o foaie de hârtie trebuie să străpungă cu stiloul un strat alb de o oarecare densitate înainte de a ajunge la hârtie. Această voluminozitate variază o dată cu culoarea considerată, fiind parcă expresia esenței ei calitative[32]. Deci, există o adâncime care nu are încă loc între obiecte, care, cu atât mai mult, nu evaluează încă distanța de la unul la altul, care este simpla deschidere a percepției spre o fantomă a lucrului, abia calificată. În percepția normală însă, adâncimea nu se aplică mai întâi lucrurilor. Așa cum sus și jos, dreapta și stânga nu sunt date subiectului o dată cu conținuturile percepute, ci sunt constituite în fiecare moment o dată cu nivelul spațial în raport cu care lucrurile se

[32] Gelb și Goldstein, *Über den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben.*

situează, – tot astfel, adâncimea şi mărimea sunt atribuite lucrurilor deoarece ele se situează prin raportare la un nivel al distanțelor şi al mărimilor[33], care defineşte departele şi aproapele, marele şi micul înaintea oricărui obiect-reper. Când spunem că un obiect este gigantic sau minuscul, că este departe sau aproape, o facem adesea fără nici o comparație, fie ea implicită, cu vreun obiect sau chiar cu mărimea şi poziția obiectivă a propriului nostru corp, ci doar în raport cu o anumită „amploare" a gesturilor noastre, cu o anume „putere" a corpului fenomenal asupra mediului înconjurător. Dacă nu am fi dispuşi să recunoaştem înrădăcinarea mărimilor şi a distanțelor, am fi trimişi de la un obiect-reper la altul, fără a înțelege de ce nu există niciodată pentru noi mărimi sau distanțe. Experiența patologică a micropsiei sau a macropsiei, schimbând mărimea aparentă a tuturor obiectelor câmpului, nu lasă nici un reper în raport cu care obiectele să poată apărea mai mari sau mai mici decât de obicei, deci nu este înțeleasă decât în raport cu un etalon preobiectiv al distanțelor şi al mărimilor. Astfel, adâncimea nu poate fi înțeleasă ca gândire a unui subiect acosmic, ci ca o posibilitate a unui subiect angajat.

Această analiză a adâncimii se întâlneşte cu aceea a înălțimii şi a lărgimii, pe care am încercat să o facem. În paragraful de față am început prin a opune adâncimea celorlalte dimensiuni doar pentru că la prima vedere acestea par să se refere la raporturile lucrurilor unele cu altele, în vreme ce adâncimea revelează pe loc legătura dintre subiect şi spațiu. În realitate însă, am văzut mai sus că şi verticala şi orizontala se definesc în ultimă analiză prin cel mai bun impact al corpului nostru asupra lumii. Lățimea şi înălțimea ca relații între obiecte sunt derivate şi sunt, de asemenea, în sensul lor originar, dimensiuni „existențiale". Nu trebuie să spunem doar, împreună cu Lagneau şi Alain, că înălțimea şi lărgimea *presupun* adâncimea, deoarece un spectacol într-un singur plan presupune echidistanța tuturor părților față de planul feței mele: această analiză nu se referă decât la lățimea, înălțimea şi adâncimea deja obiectivate şi nu la experiența care ne deschide aceste dimensiuni. Verticala şi orizontala, aproapele şi departele sunt desemnări abstracte pentru o singură ființă în cauză şi presupun acelaşi „vis-á-vis" al subiectului față de lume.

[33] Wertheimer, *Experimentelle Studien.* Anhang, pp. 259–261.

*
* *

Mişcarea este o deplasare sau o schimbare de poziţie, chiar dacă nu poate fi definită astfel. Deoarece am întâlnit mai întâi o concepţie a poziţiei care o defineşte prin raporturi stabilite în spaţiul obiectiv, există o concepţie obiectivă a mişcării, care o defineşte prin relaţii intramundane, considerând experienţa lumii ca deja dobândită. Aşa cum am avut de regăsit originea poziţiei spaţiale în situarea sau localizarea preobiectivă a subiectului care se stabileşte în mediul său, tot astfel va trebui să descoperim, sub gândirea obiectivă a mişcării, o experienţă preobiectivă, de la care acesta îşi împrumută sensul şi în care mişcarea, legată încă de cel care o percepe, este o variaţie a modalităţii în care subiectul îşi însuşeşte lumea. Când vrem să gândim mişcarea, să facem filosofia mişcării, ne situăm imediat într-o atitudine critică, sau atitudine de verificare, ne întrebăm ce ne este dat într-adevăr în mişcare, ne pregătim să înlăturăm aparenţele pentru a ajunge la adevărul despre mişcare, nu observăm că tocmai această atitudine reduce fenomenul şi ne va împiedica să îl atingem, deoarece ea introduce, o dată cu noţiunea de adevăr în sine, presupoziţii capabile să îmi ascundă modul în care mişcarea se naşte pentru mine. Arunc o piatră. Aceasta trece prin grădina mea. Pentru un moment, devine un bolid confuz şi, căzând pe sol la o distanţă oarecare, îşi reia condiţia de piatră. Dacă vreau să gândesc fenomenul în mod „limpede", trebuie să îl descompun. Piatra însăşi, voi spune, nu este de fapt modificată de mişcare. Este aceeaşi piatră pe care o ţineam în mână, pe care o regăsesc pe pământ la sfârşitul cursei, aceeaşi piatră care a traversat aerul. Mişcarea nu este decât un atribut accidental al mobilului şi se poate spune, oarecum, că ea nu se vede în piatră. Ea nu poate fi decât o schimbare în raporturile pietrei cu mediul. Putem vorbi despre schimbare doar dacă aceeaşi piatră persistă în diferitele sale raporturi cu mediul. Dacă, din contră, presupun că, ajungând în punctul P, piatra se aneantizează şi că o altă piatră, identică, ţâşneşte din neant în punctul P1, aflat la distanţa pe care o vrem noi faţă de punctul P, nu mai există mişcare unică, ci două mişcări. Deci, nu există mişcare fără un mobil care să o poarte, fără întrerupere din punctul de plecare până la punctul de sosire. De vreme ce mişcarea nu este inerentă mobilului şi constă în întregime în

raporturile acestuia cu mediul, ea nu va avea loc fără un reper exterior şi, în fine, nu o putem atribui sub nici o formă „mobilului" propriu-zis mai degrabă decât reperului. Odată făcută deosebirea dintre mobil şi mişcare, afirmăm că nu există mişcare fără mobil, nici mişcare fără reper obiectiv şi nici mişcare absolută. Totuşi, această gândire a mişcării este, de fapt, o negare a ei: a deosebi în mod clar mişcarea de mobil înseamnă că, la o adică, „mobilul" *nu se mişcă*. Dacă piatra-în-mişcare nu este, într-un fel sau altul, deosebită de piatra în repaos, ea *nu este* niciodată în mişcare (nici în repaos, de altfel). Din momentul în care introducem ideea unui mobil care rămâne acelaşi de-a lungul mişcării, argumentele lui Zenon redevin valabile. Li se opunea, în zadar, ideea că mişcarea nu trebuia considerată ca o serie de poziţii discontinue, ocupate pe rând într-o serie de momente discontinue, şi că spaţiul şi timpul nu sunt făcute dintr-o asamblare de elemente discrete. Deoarece, chiar dacă am considera două momente-limite şi două poziţii-limite, între care diferenţa să poată descreşte dincolo de vreo cantitate dată, pe când diferenţierea lor să fie în stare incipientă, ideea unui mobil identic de-a lungul fazelor mişcării exclude, ca simplă aparenţă, fenomenul „mişcatului" şi ia cu sine ideea unei poziţii spaţiale şi temporale întotdeauna identificabilă în sine, chiar dacă nu poate fi identificabilă pentru noi, deci ideea unei pietre care este întotdeauna şi nu trece niciodată. Chiar dacă s-ar inventa un instrument matematic care să ne permită să considerăm o multiplicitate nedefinită de poziţii şi de clipe, într-un mobil identic nu poate fi conceput actul însuşi de tranziţie, care există întotdeauna între două clipe şi două poziţii, oricât de învecinate le-am alege. Astfel încât, dacă gândesc limpede mişcarea, nu înţeleg cum poate ea vreodată să înceapă pentru mine şi să-mi fie dată ca fenomen.

Şi totuşi merg, am experienţa mişcării, în ciuda exigenţelor şi alternativelor gândirii clare, ceea ce înseamnă că, împotriva oricărei raţiuni, percep mişcări fără mobil identic, fără reper exterior şi fără relativitate. Dacă prezentăm alternativ unui subiect două linii luminoase A şi B, subiectul vede o mişcare continuă de la A la B, apoi de la B la A, apoi, din nou, de la A la B şi aşa mai departe; fără ca vreo poziţie intermediară, sau chiar poziţiile extreme să fie date pentru ele însele, avem o singură dâră, care vine şi se întoarce fără încetare. Din contră, putem face să apară distinct poziţiile

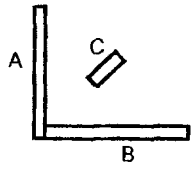


Fig. 1

extreme, accelerând sau încetinind cadența prezentării. Mişcarea stroboscopică tinde atunci să se disocieze: dâra apare mai întâi reținută în poziția A, apoi se eliberează brusc şi sare la poziția B. Dacă vom continua să accelerăm, sau să micşorăm cadența, mişcarea stroboscopică se va sfârşi şi vom avea două dâre simultane sau sucesive[34]. Deci, percepția pozițiilor se face invers față de aceea a mişcării. Putem chiar demonstra că mişcarea nu este niciodată ocuparea succesivă, de către un mobil, a tuturor pozițiilor situate între cele două extreme. Dacă pentru mişcarea stroboscopică folosim figuri colorate sau albe pe fond negru, spațiul pe care se întinde mişcarea nu este nici o clipă luminat sau colorat de acesta. Dacă între pozițiile extreme A şi B intercalăm un bastonaş C, bastonaşul nu este completat în nici un moment de mişcarea care trece (fig.1). Nu avem o „trecere a dârei", ci o simplă „trecere". Dacă folosim un tahtoscop, adesea subiectul percepe o mişcare, fără a putea spune ce se mişcă. Când este vorba despre mişcări reale, situația este aceeaşi: dacă privesc muncitorii care descarcă un camion şi îşi aruncă unul altuia cărămizi, văd brațul muncitorului în poziția inițială şi finală, nu îl văd în nici o poziție intermediară, şi am totuşi o percepție vie a mişcării. Dacă trec repede un creion în fața unei foi pe care am marcat un punct de reper, nu am nici un moment conştiința că acesta se găseşte deasupra punctului de reper, nu văd nici una dintre pozițiile intermediare şi totuşi am experiența mişcării. Reciproc, dacă încetinesc mişcarea şi reuşesc să nu scap din vedere creionul, exact în acel moment impresia de mişcare dispare[35]. Mişcarea dispare exact în momentul în care nu mai este conformă definiției pe care i-o dă gândirea obiectivă. Astfel, putem obține fenomene în care mobilul nu apare decât în mişcare. Pentru el, a se mişca nu înseamnă a trece, pe rând, printr-o serie nedefinită de poziții; mobilul nu este dat decât începând, continuând sau sfârşind mişcarea. În consecință, chiar atunci când un mobil este vizibil, mişcarea nu este în privința lui o denumire extrinsecă, o relație între el şi exterior, iar noi vom

[34] Wertheimer, *Experimentelle Studien*, p. 212-214.
[35] Wertheimer, *Experimentelle Studien*, p. 221-233.

putea avea mișcări fără reper. De fapt, dacă proiectăm imaginea consecutivă a unei mișcări pe un câmp omogen, fără nici un obiect și fără vreun contur, mișcarea ia tot spațiul în posesia ei, câmpul vizual în întregimea lui se mișcă, așa ca în târg la Casa bântuită. Dacă proiectăm pe ecran post-imaginea unei spirale învârtindu-se în jurul centrului său, în absența oricărui cadru fix, spațiul însuși vibrează și se dilată, de la centru spre periferie[36]. În fine, de vreme ce mișcarea nu mai este un sistem de relații exterioare mobilului însuși, nimic nu ne împiedică să recunoaștem existența mișcărilor absolute, așa cum percepția ni le dă în fiecare clipă.

Dar putem întotdeauna să obiectăm că această descriere nu are nici un sens. Psihologul refuză analiza rațională a mișcării și când i se arată, din nou, că orice mișcare, pentru a fi considerată ca atare, trebuie să fie mișcare a ceva, el răspunde că „în descrierea psihologică această afirmație nu este fondată"[37]. Dar dacă psihologul descrie o mișcare, aceasta trebuie raportată la ceva identic, care se mișcă. Dacă îmi pun ceasul pe masa din camera mea și acesta dispare dintr-o dată pentru a apărea câteva clipe mai târziu, pe masa din camera vecină, nu voi spune că a avut loc o mișcare[38]; nu există mișcare dacât dacă pozițiile intermediare au fost ocupate efectiv de către ceas. Psihologul poate foarte bine să demonstreze că mișcarea stroboscopică se produce fără stimul intermediar între pozițiile externe, și chiar că dâra luminoasă A nu călătorește în spațiul care o separă de B, că nici o lumină nu este percepută între A și B în timpul mișcării stroboscopice, și, în cele din urmă, că nu văd creionul sau brațul muncitorului între cele două poziții extreme, deoarece mobilul trebuie să fi fost, într-un fel sau altul, prezent în fiecare punct al traseului pentru ca mișcarea să apară, iar dacă nu este prezent în mod evident, el este gândit acolo. Mișcarea este ca și schimbarea: când spun că fachirul transformă un ou într-o batistă, sau că magicianul se transformă într-o pasăre pe acoperișul palatului său[39], nu spun doar că un obiect sau o ființă a dispărut și a fost înlocuit instantaneu cu un altul. Între ceea ce

[36] *Ibid.*, p. 254–255.
[37] *Ibid.*, p. 245.
[38] Linke, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, p. 653.
[39] *Ibid.*, pp. 656–657.

se aneantizează şi ceea ce se naşte trebuie să existe un raport intern; şi una şi cealaltă trebuie să fie două manifestări sau două apariţii, două etape ale aceluiaşi lucru care se prezintă, pe rând, sub aceste două forme[40]. Tot astfel, sosirea mişcării într-un punct trebuie să fie una cu plecarea sa din punctul „alăturat" şi acest lucru nu se întâmplă decât dacă există un mobil care să părăsească un punct şi, dintr-o dată, să ocupe un altul. „Ceva care este perceput ca un cerc va înceta să mai aibă această valoare pentru noi imediat ce momentul de «rotunjime» sau identitatea tuturor diametrelor, care este esenţială pentru cerc, ar înceta să mai fie prezent. Indiferent dacă cercul este perceput sau gândit, trebuie ca o determinare comună să fie prezentă, obligându-ne, în ambele cazuri, să caracterizăm ca fiind cerc ceea ce ne este prezentat şi să-l distingem de orice alt fenomen".[41] Tot astfel, când vorbim despre o senzaţie de mişcare, sau despre o conştiinţă *sui generis* a mişcării, sau, ca în teoria formei, de o mişcare globală, de un fenomen în care nici un mobil, nici o poziţie particulară a acestuia nu ar fi date, avem de-a face cu vorbe goale dacă nu spunem în ce mod „ceea ce este dat în senzaţie sau în fenomen, sau ceea ce este perceput prin intermediul lor se semnalează *(dokumentiert)* imediat ca mişcare"[42]. Percepţia mişcării nu poate fi percepţie *a mişcării,* nici recunoscută ca atare decât dacă aceasta din urmă este percepută cu semnificaţia sa de mişcare şi cu toate momentele care o constituie, în special cu identitatea mobilului. Mişcarea, răspunde psihologul, este „unul dintre aceste fenomene «psihice» care, în aceeaşi măsură ca şi conţinuturile sensibile date, culoare şi formă, sunt raportate la obiect, apar ca obiective şi nu ca subiective, dar care, spre deosebire de celelalte date psihice, nu sunt de natură statică, ci dinamică. De exemplu, «trecerea» caracterizată şi specifică este carnea şi sângele mişcării, care nu poate fi formată prin compunere, plecând de la conţinuturile vizuale obişnuite"[43]. De fapt, nu este posibil să compunem mişcarea cu percepţii statice. Dar nu despre asta este vorba, nu ne gândim să reducem mişcarea la repaus. Obiectul în repaus are şi el nevoie de identi-

[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*, p. 660.
[42] *Ibid.*, p. 661.
[43] Wertheimer, lucrarea citată, p. 227.

ficare. Nu se poate spune despre el că este în repaus dacă în fiecare moment este aneantizat și recreat, dacă nu subzistă, dincolo de prezentările sale, instantanee diferite. Deci, identitatea amintită este anterioară distincției dintre mișcare și repaus. Mișcarea nu există fără un mobil care să o descrie și să îi asigure unitatea. Metafora fenomenului dinamic abuzează aici de psiholog: ni se pare că o forță își asigură ea însăși unitatea, dar avem această impresie pentru că presupunem întotdeauna că există cineva care să o identifice în desfășurarea efectelor sale. „Fenomenele dinamice" au unitatea în mine, care le trăiesc, le parcurg și le sintetizez. Astfel, trecem de la o gândire a mișcării care o distruge la o experiență a mișcării care încearcă să o fundamenteze, dar și de la această experiență la o gândire fără de care, în ultimă instanță, mișcarea nu ar însemna nimic.

Deci, nu putem da dreptate nici psihologului, nici logicianului, sau, mai degrabă, trebuie să îi încuviințăm pe amândoi și să găsim mijlocul prin care să recunoaștem că și teza și antiteza sunt adevărate. Logicianul are dreptate când cere o constituire a „fenomenului dinamic" însuși și o descriere a mobilului pe care îl urmărim în traseul parcurs, de el – dar greșește când prezintă identitatea mobilului ca o identitate specială și este obligat, el însuși, să recunoască acest lucru. În ceea ce îl privește pe psiholog, când acesta descrie mai îndeaproape fenomenele, este adus, împotriva voinței sale, să pună un mobil în mișcare, dar are avantaj prin modul concret în care concepe acest mobil.

În discuția pe care am urmărit-o, care ne servea la ilustrarea dezbaterii continue a psihologiei și a logicii, ce înseamnă, în cele din urmă, cuvintele lui Wertheimer? El vrea să spună că percepția mișcării nu este secundară în raport cu percepția mobilului, că nu avem o percepție a mobilului aici sau acolo și apoi o identificare care ar uni aceste poziții în succesiune[44], că diversitatea lor nu este subsumată unei unități transcendente și că, în cele din urmă, identitatea mobilului rezultă direct „din experiență"[45]. Cu alte cuvinte,

[44] Identitatea mobilului nu este obținută printr-o conjectură, spune Wertheimer: „Aici sau acolo *trebuie* să fie același obiect", p. 187.

[45] De fapt, Wertheimer nu spune clar că percepția mișcării conține această identitate imediată. Nu o spune decât implicit, când reproșează concepției intelectualiste, care raportează mișcarea la o judecată, că ne dă o identitate care „fiieszt nicht direkt aus dem Erlebnis" (p. 187).

când psihologul vorbeşte de mişcare ca despre un fenomen care îmbrăţişează punctul de plecare A şi punctul de sosire B, (AB), nu vrea să afirme că nu există nici un subiect al mişcării, ci că în nici un caz subiectul mişcării nu este un obiect A dat mai întâi ca prezent în locul său şi staţionar: atâta vreme cât există mişcare, mobilul este prins în mişcare. Psihologul ar fi, fără îndoială, de acord că în fiecare mişcare există dacă nu un mobil, cel puţin un *mişcător,* cu condiţia ca acesta să nu fie confundat cu nici una dintre figurile statice pe care le putem obţine oprind mişcarea într-un punct oarecare al traseului. În acest moment, psihologul are un avantaj faţă de logician. Deoarece nu a reluat contactul cu experienţa mişcării în afara oricărei prejudecăţi despre lume, logicianul nu vorbeşte decât despre mişcare în sine, pune problema mişcării în termenii fiinţei, ceea ce o face insolubilă, în cele din urmă. Fie, spune el, diferitele apariţii *(Erscheinungen)* ale mişcării în diferite puncte ale traseului; ele vor fi apariţii ale aceleiaşi mişcări doar dacă vor fi apariţii ale aceluiaşi mobil, ale aceluiaşi *Erscheinende,* a ceva care este expus *(darstellt)* prin intermediul lor, a tuturor. Dar mobilul nu are nevoie să fie considerat ca o fiinţă aparte, decât dacă apariţiile sale în diferite puncte ale parcursului au fost ele însele realizate ca perspective discrete. Din principiu, logicianul nu cunoaşte decât conştiinţa tetică şi acest postulat, această supoziţie a unei lumi în întregime determinată, a unei fiinţe pure, care-şi grevează concepţia despre multiplu şi, prin urmare, concepţia despre sinteză. Mobilul, sau mai degrabă, cum am spus-o deja, mişcătorul, nu este identic *sub* fazele mişcării, ci *în* ele. Cred în identitatea pietrei în cursul mişcării nu pentru că regăsesc aceeaşi piatră pe sol, ci, din contră, pentru că de-a lungul mişcării am perceput-o ca fiind identică – o identitate implicită, care rămâne să fie descrisă –, pentru că o voi ridica şi o voi regăsi. Nu trebuie să realizez în piatra-în-mişcare tot ceea ce ştiu din altă parte despre piatră. Dacă ceea ce percep este un cerc, spune logicianul, toate diametrele sale *sunt* egale. Dar, în acest context, ar trebui puse în cercul perceput toate proprietăţile pe care le-a putut şi le va putea descoperi în el geometrul. Or, cercul ca lucru al lumii posedă dinainte în sine toate proprietăţile pe care le va descoperi analiza. Trunchiurile circulare ale copacilor aveau, încă dinainte de Euclid, proprietăţile pe care acesta le-a descoperit. Dar în cercul ca fenomen, aşa cum apare el grecilor de dinaintea lui

Euclid, pătratul tangentei nu era egal cu produsul secantei întregi prin partea sa exterioară: acest pătrat şi acest produs nu figurau în fenomen şi nici măcar razele egale nu erau neapărat prezente. Mobilul, ca obiect al unei serii nedefinite de percepții explicite şi concordante, are proprietăți; mişcătorul nu are decât stil. Este însă imposibil ca cercul perceput să aibă diametrele inegale, sau ca mişcarea să existe fără vreun mişcător. Dar aceasta nu înseamnă că cercul perceput are diametre egale, deoarece nu are deloc diametru; el mi se semnalează, se face recunoscut şi se deosebeşte de orice altă figură prin fizionomia sa circulară şi nu prin „proprietățile" pe care gândirea tetică i le-ar putea descoperi. Tot astfel, mişcarea nu presupune cu necesitate un mobil, adică un obiect definit printr-un ansamblu de proprietăți determinate. Este suficient ca el să cuprindă „ceva care se mişcă", cel mult „ceva colorat" sau „luminos", fără culoare sau lumină efectivă. Logicianul exclude această a treia ipoteză: razele cercului trebuie să fie egale sau inegale, mişcarea trebuie să aibă sau să nu aibă mobil. Dar el nu poate face acest lucru decât considerând cercul ca lucru sau ca mişcare în sine. Or, am observat că, în cele din urmă, mişcarea devine astfel imposibilă. Logicianul ar rămâne fără obiectul gândirii, nu ar mai avea nici o aparență de mişcare dacă nu ar exista o mişcare care să preceadă lumea obiectivă, să fie sursa tuturor afirmațiilor noastre despre mişcare, dacă nu ar exista fenomene care să preceadă ființa, pe care să le putem recunoaşte, identifica, despre care să vorbim, care, într-un cuvânt să aibă un sens, deşi nu sunt încă tematizate[46]. Psihologul ne face să ne întoarcem exact la

[46] Linke sfârşeşte prin a recunoaşte (lucrarea citată, pp. 664–665) că subiectul mişcării poate fi nedeterminat (ca atunci când vedem un triunghi deplasându-se spre un cerc şi transformându-se în cerc în mişcarea stroboscopică), că mobilul nu are nevoie să fie formulat printr-un act de percepție explicit, că el nu este decât „co-vizat", sau „co-perceput" în percepția mişcării, că este văzut doar ca spatele obiectelor sau ca spațiul din spatele meu, şi că, în cele din urmă, identitatea mobilului ca unitate a lucrului perceput este sesizată printr-o percepție categorială (Husserl), în care categoria este operantă, fără a fi gândită pentru ea însăşi. Noțiunea de percepție categorială pune însă din nou în discuție toată analiza precedentă, deoarece presupune introducerea conştiinței non-tetice în perceperea mişcării. Adică, aşa cum am demonstrat-o, nu numai că respinge aprioricul ca necesitate de esență, dar o dată cu el şi noțiunea kantiană de sinteză. Lucrarea lui Linke este tipică pentru a doua perioadă a fenomenologiei husserliene, tranziție între metoda eideică sau logicismul începutului şi existențialismul ultimei perioade.

acest strat fenomenal. Nu spunem că stratul fenomenal este irațional, sau antilogic. Doar formularea unei mișcări fără mobil ar putea fi astfel. Doar negarea explicită a mobilului ar contrazice principiul terțului exclus. Trebuie să spunem doar că stratul fenomenal este, pur și simplu, prelogic și va rămâne întotdeauna așa. Imaginea noastră despre lume nu poate fi compusă decât în parte în ființă, trebuie să admitem aici și fenomenul care împresoară ființa din toate părțile. Nu cerem logicianului să ia în considerare experiențe care să constituie non-sensuri, sau sensuri false pentru rațiune; vrem doar să determinăm îndepărtarea limitelor a ceea ce pentru noi este încărcat de sens și să repunem zona îngustă a sensului tematic în aceea a sensului non-tematic care o înconjoară. Tematizarea mișcării ajunge la mobilul identic și la relativitatea mișcării, ceea ce înseamnă că distruge mișcarea. Dacă vrem să luăm în serios fenomenul mișcării, trebuie să concepem o lume care să nu fie făcută numai din lucruri, ci din tranziții pure. Acel ceva în tranzit, pe care l-am recunoscut a fi necesar constituirii unei schimbări, nu se definește decât prin modul lui deosebit de a „trece". Pasărea care pătrunde la mine în grădină, de exemplu, nu este, în momentul mișcării, decât o putere cenușie de a zbura și, în mod general, vom vedea că lucrurile se definesc mai întâi prin „comportamentul" lor și nu prin „proprietățile" statice. Nu eu recunosc în fiecare dintre punctele și dintre clipele traversate aceeași pasăre, definită prin caractere explicite, ci pasărea în zbor constituie unitatea mișcării sale, ea se deplasează, tumultul acesta de puf care, încă aici, este deja acolo, într-un fel de ubicuitate, asemeni cometei și cozii sale. Ființa pre-obiectivă, mișcătorul non tematizat pune doar problema spațiului și timpului de implicare despre care am vorbit deja. Am spus deja că părțile spațiului, după lățime, înălțime sau adâncime, nu sunt juxtapuse, ci coexistă, deoarece sunt înfășurate, toate, într-un impact unic al corpului nostru asupra lumii, iar această relație s-a lămurit deja când am demonstrat că era temporală înainte de a fi spațială. Lucrurile coexistă în spațiu pentru că sunt *prezente* pentru același subiect care percepe și sunt înfășurate în aceeași undă temporală. Dar unitatea și individualitatea fiecărui val temporal este posibilă doar dacă acesta este presat între cel precedent și următorul și dacă aceeași pulsație temporală care îl face să țâșnească reține și valul precedent și îl are, dinainte, pe următorul. Doar timpul obiectiv este făcut din mo-

mente succesive. Prezentul trăit conține în densitatea lui un trecut și un viitor. Fenomenul mișcării nu face decât să manifeste, într-un mod mai clar, implicarea spațială și temporală. Cunoaștem o mișcare și un mișcător fără nici o conștiință a pozițiilor obiective, așa cum cunoaștem un obiect la distanță și adevărata sa mărime fără vreo interpretare, așa cum știm, în fiecare moment, locul unui eveniment în densitatea trecutului nostru, fără a-l evoca special. Mișcarea este o modulare a unui mediu deja familiar și ne aduce, încă o dată, la problema centrală, aceea de a ști cum se constituie acest mediu care servește drept fond pentru orice act de conștiință[47].

[47] Nu putem ridica această problemă fără a depăși deja realismul și faimoasele descrieri ale lui Bergson, de exemplu. Bergson opune multiplicității de juxtapuneri ale lucrurilor exterioare „multiplicitatea de fuzionare și de interpenetrare" a conștiinței. El procedează prin diluare. Vorbește de conștiință ca despre un lichid în care se fundamentează clipele și pozițiile. Caută în ea un element în care dispersia acestora să fie într-adevăr abolită. Gestul nesegmentat al brațului meu care se deplasează îmi dă mișcarea pe care nu o găsesc în spațiul exterior, deoarece, pusă din nou în viața mea interioară, mișcarea mea își găsește acolo unitatea neîntinsului. Trăirea pe care Bergson o opune gândirului este constatată, o „dată imediată". Cu alte cuvinte se caută o soluție în echivocitate. Nu facem înțelese spațiul, mișcarea și timpul descoperind un strat „interior" al experienței în care multiplicitatea lor se șterge și este *într-adevăr* abolită. Dacă ar fi așa, nu ar mai rămâne nici spațiu, nici mișcare, nici timp. Conștiința gestului meu, dacă este cu adevărat o stare de conștiință nesegmentată, nu mai este deloc conștiință a unei mișcări, ci o calitate inefabilă care nu ne poate învăța ce este mișcarea. Așa cum spunea Kant, experiența externă este necesară experienței interne, care este inefabilă tocmai pentru că nu are nimic de spus. Dacă, în virtutea principiului de continuitate, trecutul este încă prezent și prezentul este deja trecut, nu mai există nici trecut, nici prezent; dacă conștiința face un bulgăre de zăpadă cu ea însăși, atunci ea este în întregime în prezent, ca bulgărele de zăpadă și ca toate lucrurile. Dacă fazele mișcării sunt identificate din aproape în aproape, nimic nu se mai mișcă nicăieri. Unitatea timpului, a spațiului și a mișcării nu poate fi obținută prin amestec și nu poate fi înțeleasă prin nici o operație reală. Dacă conștiința este multiplicitate, cine o va strânge la un loc tocmai pentru a o trăi ca atare? Dacă e fuziune cum va putea conștiința să cunoască multiplicitatea momentelor pe care le face să fuzioneze? Împotriva realismului lui Bergson, ideea kantiană de sinteză este valabilă, iar conștiința ca agent al sintezei este inconfundabilă, chiar fluentă. Ceea ce pentru noi este imediat, apărând primul, este un flux care nu se răspândește ca un lichid, care se scurge, în sens activ, și nu poate să o facă fără a ști că o face, fără a se reculege în același act prin care se scurge. Este vorba despre „timpul care nu trece", despre care Kant vorbește undeva. Deci, pentru noi, unitatea mișcării nu este reală, așa cum nici multiplicitatea ei nu este. Reproșăm ideii de sinteză kantiană, precum și unor

Cu formularea unui mobil identic ajungem la relativitatea mişcării. Acum, că am introdus din nou mişcarea în mobil, aceasta nu poate fi citită decât în două sensuri: ea începe în mobil şi se desfăşoară în câmp plecând de la el. Nu sunt capabil să văd piatra nemişcată, grădina şi pe mine însumi în mişcare. Mişcarea nu este o ipoteză a cărei probabilitate să fie măsurată, ca aceea a teoriei fizice, prin numărul de fapte pe care le coordonează. Acest lucru nu ne-ar oferi decât o mişcare posibilă. Mişcarea este un fapt. Piatra nu este gândită, ci văzută în mişcare. Ipoteza „piatra se mişcă" nu ar avea nici o semnificaţie proprie, nu s-ar deosebi cu nimic de ipoteza „grădina se mişcă", dacă mişcarea s-ar reduce cu adevărat pentru cugetare la o simplă schimbare de relaţii. Deci, mişcarea locuieşte piatra. Totuşi, vom da dreptate realismului psihologului? Vom pune oare mişcarea în piatră, asemeni unei calităţi? Ea nu presupune nici o relaţie cu vreun obiect special perceput şi rămâne posibilă într-un câmp perceptiv perfect omogen. Este adevărat că orice mobil este dat într-un câmp. Aşa cum în mişcare avem nevoie de un mişcător, avem nevoie şi de un fond al acesteia. Când s-a spus că marginile câmpului vizual furnizau întotdeauna un reper obiectiv[48] s-a făcut o greşeală. Încă o dată, marginea câmpului vizual nu este o linie reală. Câmpul nostru vizual nu este decupat în lumea noastră obiectivă, nu există nici un fragment care să aibă margini clare, aşa cum peisajul se încadrează în fereastră. Vedem atât de departe cât se întinde puterea privirii noastre asupra lucrurilor, – cu mult dincolo de zona vederii clare şi chiar în spatele nostru. Când ajungem la limita câmpului vizual

---

texte kantiene ale lui Husserl, tocmai că presupun, cel puţin ideal, o multiplicitate reală care trebuie depăşită. Pentru noi conştiinţa originară nu este un Eu transcendental care formulează nestânjenit în faţa lui o multiplicitate în sine, pe care o constituie de la început până la sfârşit, ci un Eu care nu domină diversitatea decât *prin mijlocirea* timpului, pentru care libertatea însăşi este un destin, astfel încât *eu* nu sunt niciodată conştient că sunt autorul absolut al timpului, că alcătuiesc mişcarea pe care o trăiesc. Mi se pare că mişcarea însăşi se deplasează şi realizează trecerea de la o clipă sau de la o poziţie la alta. Acest Eu relativ şi prepersonal, care fundamentează fenomenul mişcării şi este în general fenomenul realului, necesită desigur, lămuriri. Să spunem pentru moment că preferăm, în loc de noţiunea de sinteză, pe aceea de sinopsis, care nu indică încă o formulare explicită a diversului.

[48] Wertheimer, lucrarea citată, pp. 255–256.

nu trecem de la vedere la non-vedere: fonograful care cântă în camera vecină, pe care nu-l văd în mod special, are încă importanță pentru câmpul meu vizual; reciproc, ceea ce vedem rămâne întotdeauna nevăzut din anumite privințe: trebuie să existe părți ascunse ale lucrurilor și lucruri „în spatele nostru", dacă trebuie să existe un „înainte" al lucrurilor, lucruri „în fața noastră" și, în cele din urmă, o percepție. Limitele câmpului vizual sunt un moment necesar în organizarea lumii și nu un contur obiectiv. Totuși, este adevărat că un obiect parcurge câmpul nostru vizual, că se deplasează în el și că mișcarea nu are nici un sens în afara acestui raport. În funcție de valoarea pe care o dăm unei părți a câmpului – figură sau fond, – aceasta ne apare în mișcare sau în repaos. Dacă ne aflăm pe un vapor care se deplasează de-a lungul coastei, este adevărat, așa cum spune Leibniz, că putem vedea cum coasta defilează în fața noastră, sau o putem alege drept punct fix și vom simți astfel vaporul în mișcare. Deci, vom da oare dreptate logicianului? Deloc, deoarece a spune că mișcarea este un fenomen de structură nu înseamnă a spune că este „relativă". Relația foarte deosebită care constituie mișcarea nu se stabilește *între obiecte* și psihologul nu ignoră această relație, ci o descrie mult mai bine decât logicianul. Coasta defilează sub ochii noștri dacă menținem privirea fixă pe bastingaj, pe când, dacă privim coasta, vaporul este cel care se mișcă. În întuneric, dintre două puncte luminoase, unul mobil și altul în mișcare, ni se pare că se mișcă cel pe care îl fixăm cu privirea[49]. Norul zboară deasupra clopotniței și râul curge pe sub pod cu condiția să privim norul sau râul. Dacă privim clopotnița sau râul, clopotnița cade din cer și podul alunecă peste un râu imobil. O parte a câmpului are valoare de mobil, o alta valoare de fond, în funcție de raporturile pe care le stabilim cu ele prin actul privirii. Piatra zboară prin aer – ce înseamnă aceste cuvinte, dacă nu că privirea mea, instalată și ancorată în grădină, este solicitată de piatră și lansată deasupra ancorelor sale, să spunem așa? Relația mobilului cu fondul trece prin corpul nostru. Cum poate fi concepută această mediere a corpului? Din ce cauză relațiile obiectului cu corpul pot determina obiectele ca mobile,

[49] Deci, legile fenomenului vor trebui precizate: este însă sigur că există legi și că percepția mișcării, chiar când este ambiguă, nu este facultativă și depinde de un punct de fixare. Cf. Duncker, *Über induzierte Bewegung*.

sau în stare de repaos? Oare corpul nostru nu este şi el un obiect, nu are nevoie să fie el însuşi determinat sub raportul repaosului şi al mişcării? Spunem adesea că, deşi ochii se plimbă asupra lor, obiectele rămân nemişcate pentru noi, deoarece luăm în considerare deplasarea ochilor şi, considerând-o proporţională cu schimbarea aparenţelor, tragem concluzia că obiectele sunt imobile. De fapt, dacă nu conştientizăm această deplasare a ochilor, aşa cum se întâmplă în mişcarea pasivă, obiectul pare că se mişcă; dacă, aşa cum se întâmplă în cazul parezei muşchilor oculo-motorii, avem iluzia unei mişcări a ochiului, fără ca relaţia obiectelor cu acesta să pară schimbată, credem că vedem o mişcare a obiectului. Se pare că, de vreme ce relaţia obiectului cu ochiul nostru, aşa cum este înscrisă pe retină este dată conştiinţei, obţinem, prin scădere, repaosul sau gradul de mişcare al obiectelor luând în considerare deplasarea sau repaosul ochiului nostru. În realitate, analiza este în întregime factice, ascunzându-ne tocmai adevăratul raport al corpului cu spectacolul. Când îmi plimb privirea de la un obiect la altul, nu am deloc conştiinţa propriului meu ochi ca obiect, ca glob suspendat în orbită, nici conştiinţa deplasării sau repaosului lui în spaţiul obiectiv, nici conştiinţa reflectării pe retină a rezultatelor privirii. Elementele calculului pe care l-am presupus nu îmi sunt date. Nemişcarea obiectului nu este dedusă prin actul privirii, ea este riguros simultană cu acesta: nu sunt două elemente ale unei sume algebrice, ci două momente ale unei organizări care le înglobează. Pentru mine, ochiul este o anumită putere prin care întâlnesc lucrurile şi nu un ecran pe care acestea sunt proiectate. Relaţia ochi-obiect nu-mi este dată sub forma unei proiecţii geometrice a obiectului în ochi, ci sub forma unui impact anume al ochiului asupra obiectului, vag încă în vederea marginală, mai strâns şi mai precis când fixez obiectul. În mişcarea pasivă a ochiului nu lipseşte reprezentarea obiectivă a deplasării sale în orbită, deplasare care oricum nu îmi este dată, ci doar angrenajul precis al privirii mele şi al obiectelor, fără de care acestea nu mai pot să fie fixe şi nici capabile de mişcare adevărată, de altfel: deoarece atunci când exercit o apăsare asupra globului ocular, nu percep o mişcare adevărată, nu lucrurile însele se deplasează, ci doar o peliculă subţire, la suprafaţa lor. În fine, în pareza muşchilor oculo-motori nu explic printr-o mişcare a obiectului faptul că imaginea retiniană este constantă, ci simt că impactul privirii mele asupra obiectului nu

slăbește, privirea îl poartă cu ea, îl deplasează cu ea. Astfel ochiul meu nu este niciodată un obiect în cadrul percepției. Dacă putem vorbi vreodată de mișcare fără mobil, o putem face exact în cazul propriului corp. Mișcarea ochiului meu spre obiectul pe care îl va fixa nu este deplasarea unui obiect în raport cu un alt obiect, ci o deplasare spre realitate. Ochiul meu este în repaos sau în mișcare în raport cu un lucru de care se apropie sau care se îndepărtează de el. Ca putere care percepe, în măsura în care este angrenat într-o anumită lume și stabilit într-un anumit domeniu, corpul furnizează percepției mișcării fondul sau solul de care aceasta are nevoie pentru a se stabili. Repaos și mișcare apar *între* un obiect care nu este de la sine determinat în funcție de repaos și de mișcare și corpul propriu care, ca obiect, nu este nici el determinat în mai mare măsură după aceste criterii, atunci când acesta se ancorează în anumite obiecte. Așa ca „jos"-ul și „sus"-ul, mișcarea este un fenomen de nivel: orice mișcare presupune o ancorare anume, care poate varia. Iată ce putem păstra, ca valabil, din expresia confuză de realitate a mișcării. Or, ce este de fapt ancorarea și cum constituie ea un fond în repaos? Nu este o percepție explicită. Când nu ne stabilim cu privirea în ele, punctele de ancorare nu sunt obiecte. Clopotul se pune în mișcare doar când las cerul în partea vizuală marginală. Pentru pretinsele repere ale mișcării este esențial ca ele să nu fie formulate într-o cunoaștere actuală, ci să fie „deja acolo", întotdeauna. Ele nu se oferă percepției din față, ci o înconjoară și o obsedează printr-o operație preconștientă, ale cărei rezultate ne apar gata făcute. Cazurile de percepție ambiguă, în care putem să ne alegem de bună voie ancorarea, sunt acelea în care percepția noastră este în mod artificial ruptă de context și de trecutul său, în care nu percepem cu toată ființa noastră, în care profităm de corpul nostru și de generalitatea care permite corpului să rupă oricând angajarea istorică, funcționând pe cont propriu. Dar, dacă putem să ne separăm de o lume omenească, nu ne putem împiedica să ne oprim ochii într-un punct fix, – ceea ce înseamnă că atâta vreme cât suntem în viață suntem angajați, dacă nu într-un mediu uman, cel puțin într-un mediu fizic – și percepția nu este facultativă pentru o fixare dată a privirii, cu atât mai mult cu cât viața corpului este integrată în existența noastră concretă. Pot foarte bine să văd în mișcare trenul meu sau trenul vecin, dacă nu fac nimic, sau dacă mă întreb despre iluzia mișcării. Dar când „joc

cărți în compartimentul meu, văd trenul vecin mișcându-se, chiar dacă în realitate al meu pleacă; atunci când privesc celălalt tren și caut pe cineva, trenul meu pornește"[50]. Compartimentul în care ne-am ales domiciliul este în „repaos", pereții săi sunt „verticali", iar peisajul defilează în fața noastră, brazii văzuți pe fereastră, în lateral, ni se par oblici. Dacă ne așezăm la ușă, intrăm din nou în lumea mare, depășind cercul nostru limitat, brazii sunt din nou verticali și rămân nemișcați, trenul se înclină, în funcție de pantă și aleargă peste câmp. Relativitatea mișcării se reduce la puterea pe care o avem de a schimba domeniul în interiorul lumii mari. Odată angajați într-un mediu, mișcarea apare în fața noastră ca absolută. Putem admite ceea ce psihologul numește mișcare absolută, fără să cădem în problemele delicate ale realismului, putem înțelege fenomenul mișcării fără ca logica noastră să-l distrugă, cu condiția să luăm în considerare nu numai actele de cunoaștere explicită, *cogitationes,* ci și actul cel mai tainic, întotdeauna realizat în trecut, prin care ne-am stabilit o lume, cu condiția să recunoaștem existența conștiinței non-tetice.

*
* *

Până aici am tratat, asemeni filosofiei și psihologiei clasice, *percepția spațiului,* adică acea cunoaștere pe care un subiect dezinteresat ar putea-o avea despre relațiile spațiale între obiecte și caracteristicile lor geometrice. Totuși, chiar când am analizat această noțiune abstractă, care este departe de a acoperi întreaga noastră experiență a spațiului, am fost determinați să considerăm, drept condiție a spațialității, fixarea subiectului într-un mediu și, în cele din urmă, faptul că acesta este inerent lumii; cu alte cuvinte, am fost siliți să recunoaștem că percepția spațială este un fenomen de structură și nu este înțeleasă decât în interiorul unui câmp perceptiv care contribuie în întregime la motivarea ei, propunând subiectului o ancorare posibilă. Problema clasică a percepției spațiului și, în general, a percepției trebuie integrată din nou într-una mai vastă. A ne întreba cum se pot determina, într-un act special, relații spațiale și obiecte cu „proprietățile" lor, înseamnă a pune o întrebare secundară, înseamnă a considera ca originar un act care nu

[50] Koffka, *Perception,* p. 578.

apare decât pe fondul unei lumi deja familiare, înseamnă a mărturisi că nu am conștientizat încă experiența lumii. Într-o atitudine naturală nu am *percepții,* nu pun acest obiect lângă un altul, nu formulez relațiile lor obiective, ci am un flux de experiențe care se implică și se explică una pe alta tot așa de bine în simultaneitate cât și în succesiune. Pentru mine, Parisul nu este un obiect cu o mie de fețe, o sumă de percepții și nici legea acestora din urmă. Asemeni unei ființe care manifestă aceeași esență afectivă prin gesturile mâinii, prin mersul său, prin sunetul vocii, fiecare percepție specială în călătoria mea prin Paris – cafenelele, fețele oamenilor, plopii cheiurilor, cotiturile Senei – este decupată din ființa totală a Parisului, nu face decât să confirme un anumit stil, sau un anumit înțeles al Parisului. Și când ajung acolo pentru prima dată, primele străzi pe care le-am văzut la ieșirea din gară au fost, asemeni primelor cuvinte ale unui necunoscut, doar manifestările unei esențe încă ambigue, dar deja distincte. Aproape că nu percep nici un obiect, așa cum nu vedem ochii unei persoane familiare, ci privirea și expresia sa. De-a lungul peisajului sau al orașului se manifestă un sens latent, difuzat în ele, pe care îl regăsim într-o evidență specifică, fără a avea nevoie să-l definim. Ajung la suprafață doar percepțiile ambigue, ca un fel de acte speciale, acele percepții cărora le dăm noi înșine un sens prin atitudinea pe care o luăm, sau care răspund la întrebările pe care ni le punem. Ele nu pot servi la analiza câmpului perceptiv, de vreme ce sunt prelevate din el, ci îl presupun, iar noi le obținem tocmai folosindu-ne de montajele pe care le-am dobândit prin frecventarea lumii. O primă percepție, în lipsa oricărui fond, este de neconceput. Orice percepție presupune un anumit trecut al subiectului care percepe, iar funcția abstractă a percepției, ca întâlnire cu obiectele, presupune un act secret prin care ne elaborăm mediul. Sub efectul mescalinei se întâmplă ca obiectele care se apropie să pară că se micșorează. Un membru sau o parte a corpului, mână, gură sau limbă, par enorme, iar restul corpului nu mai este decât un apendice[51]. Pereții camerei se află la 150 de metri unul de altul, iar dincolo de ei nu există decât un nesfârșit pustiu. Mâna întinsă este la fel de înaltă ca peretele. Spațiul exterior și spațiul corporal se

[51] Mayer-Gros și Stein, *Über einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch,* p. 375.

separă, astfel încât subiectul are impresia că trece „dintr-o dimensiune în alta"[52]. În anumite momente, mişcarea nu mai este văzută şi persoanele sunt transportate dintr-un loc într-altul în mod miraculos[53]. Subiectul este singur şi părăsit într-un spaţiu vid, „se plânge că vede bine doar spaţiul dintre lucruri, acesta fiind gol. Obiectele sunt încă acolo, într-un fel, dar nu aşa cum trebuie..."[54]. Oamenii par nişte păpuşi şi mişcările lor au o încetineală feerică. Frunzele copacilor îşi pierd structura şi organizarea, fiecare punct al frunzei are aceeaşi valoare ca altul[55]. Un schizofrenic spune: „O pasăre cântă în grădină. Aud pasărea şi ştiu că ea cântă, dar să existe o pasăre şi să cânte o pasăre sunt lucruri atât de diferite unul de altul... Există o prăpastie... Ca şi cum pasărea şi ciripitul nu ar avea nimic de-a face una cu alta"[56]. Un alt schizofrenic nu reuşeşte să „înţeleagă" pendula, adică, mai întâi, trecerea acelor de la o poziţie la alta şi mai ales conexiunea dintre această mişcare şi acţiunea de împingere a mecanismului, „mersul" pendulei[57]. Aceste tulburări nu au legătură cu percepţia ca tip de cunoaştere a lumii: părţile enorme ale corpului, obiectele apropiate prea mici nu sunt date ca atare; pereţii camerei nu sunt distanţaţi unul de altul pentru bolnav asemeni extremităţilor unui teren de fotbal pentru omul normal. Subiectul ştie foarte bine că alimentele şi propriul său corp sunt în acelaşi spaţiu, de vreme ce apucă alimentele cu mâna. Spaţiul este „vid" şi totuşi toate obiectele percepute sunt acolo. Nu este vorba despre o anomalie a informaţiilor care pot fi deduse din percepţii, ci de una care pune în evidenţă, sub „percepţie", o viaţă mai profundă a conştiinţei. Chiar atunci când avem de-a face cu o impercepţie, aşa cum se întâmplă în cazul mişcării, deficitul perceptiv pare a fi doar un caz limită al unei tulburări mai generale a articulării fenomenelor unele cu altele. Există o pasăre şi există un ciripit, dar pasărea nu mai ciripeşte. Există o mişcare a acelor şi un mecanism, dar pendula nu mai

[52] *Ibid.*, p. 377.
[53] *Ibid.*, p. 381.
[54] Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 572.
[55] Mayer-Gros şi Stein, opera citată, p. 380.
[56] Fischer, opera citată, pp. 558–559.
[57] Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, p. 247 şi următoarele.

„merge". Tot astfel, anumite părți ale corpului au crescut foarte mult, iar obiectele apropiate sunt prea mici, deoarece ansamblul nu mai formează un sistem. Or, lumea se pulverizează sau se dislocă deoarece corpul propriu a încetat să mai fie un corp care cunoaște, el nu mai învăluie toate obiectele într-o stăpânire unică. Această degradare a corpului în organism trebuie ea însăși raportată la ștergerea timpului, care nu se mai ridică spre viitor, ci cade asupra lui însuși. „Altădată eram un om, aveam un suflet și un corp viu *(Leib)*, acum nu mai sunt decât o ființă *(Wesen)*... Acum nu mai există acolo decât organismul *(Körper)*, sufletul este mort. Aud și văd, dar nu mai știu nimic, pentru mine viața este acum o problemă... Supraviețuiesc acum în eternitate... Ramurile copacilor se leagănă, în sală este un du-te-vino, dar pentru mine timpul nu mai curge... Gândirea s-a schimbat, nu mai există stil... Ce înseamnă viitorul? Nu-l putem atinge... Totul este un semn de întrebare... Totul este atât de monoton. Dimineața, prânzul, seara, trecutul, prezentul, viitorul. Totul se repetă la nesfârșit"[58]. Percepția spațiului nu este o categorie specială de acte, sau de „stări de conștiință"; modalitățile sale exprimă întotdeauna viața întreagă a subiectului, energia cu care acesta tinde spre un viitor prin intermediul corpului și al lumii sale[59].

Deci, suntem obligați să ne lărgim câmpul cercetării: această experiență a spațialității, odată raportată la fixarea noastră în lume va exista o spațialitate originală pentru fiecare modalitate a acestei fixări. De exemplu, când lumea obiectelor clare și articulate este anulată, ființa noastră perceptivă, amputată de lumea sa, desenează o spațialitate fără obiecte. Același lucru se întâmplă noaptea. Acesta nu este un obiect aflat în fața mea, ci mă înfășoară, pătrunde prin toate simțurile mele, îmi sufocă amintirile, aproape îmi șterge identitatea. Nu mă mai detașez de restul lucrurilor, pentru a vedea de acolo defilând profilurile obiectelor la distanță. Noaptea este fără profiluri, mă atinge ea însăși, iar unitatea sa este unitatea mistică a *manei*. Nici măcar strigătele, sau luminile îndepărtate nu o populează decât vag, ea se însuflețește în întregime, este o adân-

[58] Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 560.

[59] „Simptomul schizofrenic este întotdeauna doar o cale spre persoana schizofrenicului". Kronfeld, citat de Fischer. *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 61.

cime pură, fără planuri, fără suprafețe, fără distanțe între ea și mine[60]. Orice spațiu pentru cugetare este susținut de o gândire care îi leagă părțile, dar această gândire nu este constituită pur și simplu de nicăieri. Din contră, mă unesc cu acest spațiu nocturn în mijlocul căruia mă aflu. Angoasa pe care nevropații o resimt noaptea este cauzată de faptul că noaptea ne face să ne simțim contingența, să ne dăm seama de mișcarea gratuită și neobosită prin care încercăm să ne ancorăm și să ne transcendem în lucruri, fără a avea garanția că le vom regăsi întotdeauna. Însă noaptea nu este experiența noastră cea mai șocantă despre ireal: pot să păstrez montajul zilei, așa ca atunci când înaintez pipăind în apartamentul meu, și, în orice caz, ea se încadrează în aspectul general al naturii, chiar în acest spațiu negru existând ceva terestru și liniștit. În somn, din contră, nu mai păstrez lumea ca prezentă decât pentru a o ține la distanță; mă întorc spre sursele subiective ale existenței mele și fantasmele visului revelează și mai bine spațialitatea generală în care sunt incrustate spațiul limpede și obiectele observabile. Să luăm în considerare, de exemplu, temele înălțării și căderii, atât de frecvente în vise, ca de altfel și în mituri și poezie. Știm că putem pune apariția acestor teme în vis în legătură cu respirația, sau cu pulsiunile sexuale, iar recunoașterea semnificației vitale și sexuale a „sus"-ului și „jos"-ului este primul pas. Dar explicațiile se opresc aici, deoarece înălțarea și căderea visate nu se petrec în spațiul vizibil, asemeni percepțiilor stimulate de dorință și de mișcările respiratorii. Trebuie să înțelegem din ce cauză la un moment dat, cel care visează se dedă în întregime faptelor corporale ale respirației și ale plăcerii, infuzându-le astfel o semnificație generală și simbolică, până acolo încât nu le vede apărând în vis decât sub forma unei imagini – imaginea unei păsări imense care planează și deodată, atinsă de un glonț, cade și se reduce la o grămăjoară de hârtie neagră, de exemplu. Trebuie să înțelegem modul în care evenimentele respiratorii sau sexuale, care au locul lor în spațiul obiectiv, se detașează de el în vis, stabilindu-se într-un alt decor. Nu vom reuși în demersul nostru decât dacă acordăm corpului, chiar în starea de veghe, o valoare emblematică. Între emoțiile, dorințele și atitudinile noastre corporale nu există doar o

[60] Minkowski, *Le Temps vécu*, p. 394.

conexiune contingentă sau chiar o relație de analogie: dacă, în cazul decepției, spun că am căzut de la nivelul meu obișnuit, care este ridicat, nu o fac doar pentru că decepția este însoțită de gesturi de prostrație, în virtutea legilor mecanicii nervoase, sau pentru că descopăr că între obiectul dorinței mele și dorința mea există același raport ca între un obiect aflat undeva sus și gestul meu spre el; mișcarea în sus, ca direcție în spațiul fizic, și mișcarea dorinței spre scop se simbolizează una prin alta, deoarece exprimă, ambele, aceeași structură esențială a ființei noastre ca ființă situată în raport cu un mediu, structură care, am văzut deja, este singura care dă un sens direcțiilor de sus și jos în lumea fizică. Atunci când vorbim despre un moral ridicat, sau despre un moral la pământ, nu extindem asupra psihicului o relație care nu ar avea un sens întreg decât în lumea fizică; folosim „o direcție de semnificare care traversează, să spunem așa, diferitele sfere regionale și primește în fiecare o semnificație deosebită (spațială, auditivă, spirituală, psihică etc.)"[61]. Fantasmele visului, ale mitului, imaginile favorite ale fiecărui om și, în cele din urmă, imaginea poetică nu sunt legate de sensul lor printr-un raport de la semn la semnificație analog celui existent între un număr de telefon și numele unui abonat; ele își conțin, într-adevăr, sensul, care nu este unul noțional, ci o direcție a existenței noastre. Când visez că zbor sau cad, sensul întreg al visului este conținut în acest zbor sau în cădere, cu condiția să nu le limitez la aparența fizică din lumea văzută în stare de veghe și să le consider cu toate implicațiile lor existențiale. Pasărea care planează, cade și devine un pumn de cenușă nu planează, nu planează și nu cade într-un spațiu fizic, ci se înalță și coboară o dată cu mareea existențială care o traversează, sau, și mai mult, ea este pulsația existenței mele, sistola și diastola ei. Nivelul acestei maree determină în fiecare moment un spațiu al fantasmelor așa cum, în stare de veghe, schimbul nostru cu lumea care se propune determină un spațiu al realizărilor. Există o determinare a „sus"-ului și „jos"-ului, a locului în general, care precedă „percepția". Viața și sexualitatea le bântuie lumea și spațiul. În măsura în care trăiesc în mit, primitivii nu depășesc acest spațiu existențial și din acest motiv visele contează, pentru ei asemeni percepțiilor. Există un

[61] L. Binswanger, *Traum und Existenz*, p. 674.

spațiu mitic, în care direcțiile și pozițiile sunt determinate de localizarea marilor entități afective. Pentru un om primitiv, a ști unde este așezarea provizorie a clanului nu înseamnă a determina locul cu ajutorul unui obiect reperat – el însuși este reperul tuturor reperelor –, ci înseamnă a tinde spre acest loc ca spre locul firesc al unei păci, sau al unei bucurii anume; tot astfel, pentru mine, a ști unde îmi este mâna înseamnă a mă alătura puterii agile care este pentru moment somnolentă, dar pe care nu o pot asuma și regăsi ca fiind a mea. Pentru augur, dreapta și stânga sunt surse ale fastului și ale nefastului, așa cum mâna dreaptă sau stângă sunt pentru mine încarnarea îndemânării sau a neîndemânării. În vis, ca și în mit, aflăm *unde* se află fenomenul simțind spre ce se îndreaptă dorința noastră, temerile sufletului nostru, lucrurile de care viața noastră depinde. Chiar în stare de veghe, lucrurile se petrec la fel. Ajung într-un sat de vacanță, fericit că am părăsit munca și anturajul obișnuit. Mă instalez acolo. Satul devine centrul vieții mele. Apa râului care a secat aproape, recoltarea porumbului sau adunarea nucilor sunt pentru mine niște evenimente. Dar dacă vine în vizită un prieten și îmi aduce vești de la Paris, sau dacă aflu de la radio sau din ziare că trecem prin pericolul unui război, mă voi simți exilat în acel sat, exclus din viața adevărată, mărginit, departe de lume. Corpul și propria percepție ne solicită întotdeauna să luăm peisajul pe care ni-l oferă drept centru al lumii. Dar acest peisaj nu este neapărat cel al vieții noastre. Pot foarte bine să „fiu aiurea", rămânând aici, și dacă sunt ținut departe de ceea ce îmi place mă simt în afara vieții adevărate. Bovarismul și anumite forme ale plictiselii de la sat sunt un exemplu de viață descentrată. Din contră, maniacul se centrează peste tot, „spațiul lui mental este larg și luminos, gândirea lui sensibilă la toate obiectele care se prezintă, zboară de la unul la altul și este antrenată în mișcarea lor"[62]. În afara distanței fizice sau geometrice care există între mine și toate celelalte lucruri, o distanță trăită mă leagă de lucrurile care contează și există pentru mine și le leagă între ele. Această distanță măsoară în fiecare moment „amploarea" vieții mele[63]. Între mine și evenimente există uneori un anumit joc *(Spielraum)* care

[62] L. Binswanger, *Über Ideenflucht*, p. 78 următoarele.

[63] Minkowski, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*. Cf. *Le temps vécu*, cap. VII.

îmi protejează libertatea, fără ca acestea să înceteze să mă atingă. Alteori, din contră, distanța trăită este în același timp prea scurtă și prea mare: majoritatea evenimentelor încetează să conteze pentru mine, în vreme ce acelea care îmi sunt mai apropiate mă obsedează. Ele mă înfășoară asemeni nopții, îmi răpesc individualitatea și libertatea. Literal, nu mai pot respira. Sunt posedat[64]. În același timp, evenimentele se aglomerează unul într-altul. Un bolnav simte adieri glaciale, miros de castane și răcoarea ploii. Poate, spune el, „o persoană care simte aceleași sugestii ca mine trece prin ploaie prin fața unui negustor de castane prăjite"[65]. Un schizofrenic, de care se ocupă Minkowski împreună cu preotul satului, crede că cei doi s-au întâlnit pentru a vorbi despre el[66]. O bătrână schizofrenică are impresia că o persoană care seamănă cu o altă persoană a cunoscut-o[67]. Strâmtorarea spațiului trăit, care nu mai lasă nici o libertate bolnavului, nu mai lasă nici un rol la voia întâmplării. Ca și spațiul, cauzalitatea, înainte de a fi o relație între obiecte, este fundamentată pe relația mea cu lucrurile. „Scurtcircuitele"[68] cauzalității delirante, asemeni lungilor lanțuri cauzale ale gândirii metodice, exprimă moduri de existență[69]: „experiența spațiului este întrețesută cu toate celelalte feluri de experiență, cu toate celelalte date psihice"[70]. Spațiul clar, acest spațiu onest în care toate obiectele au aceeași importanță și același drept la existență, nu numai că este înconjurat, dar este și penetrat dintr-o parte sau alta de o spațialitate diferită, revelată de variații morbide. Un schizofrenic se oprește la munte în fața unui peisaj. După

[64] „... Pe stradă parcă îl *învăluie în întregime* un murmur; tot astfel, se simte privat de libertate, ca și cum *în jurul lui* ar exista întotdeauna persoane prezente; există ceva nebulos în *jurul lui* la cafenea și simte o vibrație; și când glasurile sunt deosebit de frecvente și numeroase, atmosfera din *jurul lui* este saturată, ca de foc, ceea ce determină un fel de opresiune în interiorul inimii și al plămânilor și un fel de ceață în jurul capului". Minkowski, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 69.

[65] *Ibid.*

[66] *Le Temps vécu*, p. 376.

[67] *Ibid.*, p. 379.

[68] *Ibid.*, p. 381.

[69] De aceea putem spune, împreună cu Scheler *(Idealismus-Realismus*, p. 298), că spațiul lui Newton traduce „vidul inimii".

[70] Fischer, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 70.

câteva clipe, se simte cumva ameninţat. Se naşte în el un interes deosebit pentru tot ceea ce îl înconjoară, ca şi cum i-ar fi pusă o întrebare din afară, pentru care nu poate găsi nici un răspuns. Deodată o forţă străină îi răpeşte peisajul. Este ca şi cum un al doilea cer negru, nelimitat ar pătrunde în cerul albastru al serii. Cerul acesta gol este „fin, invizibil, îngrozitor". Uneori se mişcă în peisajul tomnatic, alteori peisajul se mişcă şi el. În tot acest timp, spune bolnavul, „mi se pune mereu o întrebare, este ca un ordin să mă odihnesc sau să mor, sau să merg mai departe"[71]. Acest spaţiu secundar de-a lungul spaţiului vizibil este spaţiul pe care îl compune în fiecare moment modul propriu de a proiecta lumea, iar tulburarea schizofrenicului constă doar în aceea că acest proiect perpetuu se disociază de lumea obiectivă aşa cum este ea oferită încă de către percepţie şi se retrage să spunem aşa în sine. Schizofrenicul nu mai trăieşte în lumea comună, ci într-o lume privată, el nu mai ajunge până la spaţiul geografic: rămâne în „spaţiul de peisaj"[72] şi peisajul însuşi, separat de lumea obişnuită, este sărăcit considerabil. De aici interogaţia schizofrenică: totul este uluitor, absurd sau ireal, deoarece mişcarea existenţei spre lucruri nu mai are energie, apare în contingenţa ei, iar lumea nu mai este de la sine înţeleasă. Dacă spaţiul natural despre care psihologia clasică vorbeşte este, din contră, liniştitor şi evident, acest lucru se datorează faptului că existenţa se precipită spre el, se ignoră pe sine în el.

Descrierea spaţiului antropologic ar putea fi continuată la nesfârşit[73]. Observăm foarte bine argumentul pe care gândirea obiectivă i-l va opune: descrierile au, oare, valoare filosofică? Adică: ne învaţă ele ceva care are legătură cu structura însăşi a conştiinţei,

---

[71] Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, p. 253.

[72] E. Straus, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.

[73] Am putea, de exemplu, să demonstrăm că percepţia estetică deschide, la rându-i, o nouă spaţialitate, că tabloul ca operă de artă nu este în spaţiul pe care îl locuieşte ca obiect fizic şi ca pânză colorată, – că dansul se desfăşoară într-un spaţiu fără scopuri şi fără direcţii, că este o suspendare a istoriei noastre, iar subiectul şi lumea sa în timpul dansului nu se mai opun, nu se mai detaşează unul pe fondul celuilalt şi, în consecinţă, părţile corpului nu mai sunt accentuate aici la fel ca în experienţa naturală: trunchiul nu mai este fondul din care se ridică mişcările şi în care acestea, odată îndeplinite, dispar; şi tocmai el conduce dansul, iar mişcările membrelor sunt în serviciul său.

sau ne dau doar conținuturi ale experienței umane? Spațiul visului, spațiul mitic, spațiul schizofrenic sunt oare spații veritabile, pot să existe și să fie gândite prin ele însele, sau presupun, ca o condiție a posibilității lor, spațiul geometric și, cu el, conștiința pură, care să-l desfășoare? Stânga, regiune a nenorocirilor și a prevestirilor nefaste pentru omul primitiv – sau mâna mea stângă, în calitate de aspect neîndemânatic – nu se determină ca direcții decât dacă voi fi capabil, mai întâi, să gândesc relația sa cu dreapta, relație care va da, în cele din urmă, un sens spațial termenilor între care se stabilește. Într-o oarecare măsură, primitivul nu vizează un spațiu cu angoasa sau cu bucuria sa, iar eu nu aflu unde îmi este piciorul rănit cu ajutorul durerii: angoasa, bucuria, durerea trăite sunt raportate la un loc din spațiul obiectiv în care se găsesc condițiile lor empirice. Fără această conștiință agilă, liberă de orice conținut, care desfășoară în spațiu angoasa, bucuria, durerea, aceste conținuturi nu ar fi nicăieri. Dacă vom cugeta asupra experienței mitice a spațiului și ne vom întreba ce vrea să însemne, vom constata, cu necesitate, că ea se bazează pe conștiința spațiului obiectiv și unic, deoarece un spațiu care nu ar fi obiectiv și unic nu ar mai fi spațiu: nu este oare esențial ca spațiul să fie un „afară" absolut, corelativ cu subiectivitatea, pe care în același timp o neagă, nu trebuie el să îmbrățișeze orice ființă care poate fi reprezentată, de vreme ce orice lucru pe care am vrea să-l situăm în afara lui ar fi, prin aceasta, în raport cu el, deci în el? Visătorul visează, de aceea mișcările sale respiratorii, pulsiunile sale sexuale nu sunt luate ca atare: rup parâmele care le leagă de lume și plutesc înaintea lui, sub forma visului. Dar, în cele din urmă, ce vede visătorul? Îl vom crede pe cuvânt? Dacă vrea să știe ce vede, să înțeleagă el însuși visul, va trebui să se trezească. Sexualitatea își va relua imediat grota genitală, angoasa și fantasmele vor deveni din nou ceea ce au fost dintotdeauna: o oarecare dificultate de a respira, situată într-un punct al cutiei toracice. Spațiul sumbru care invadează lumea schizofrenicului nu se poate justifica, astfel, ca spațiu, nu-și va putea furniza titlul de spațialitate decât legându-se de spațiul luminos. Dacă bolnavul pretinde că în jurul lui există un al doilea spațiu, să îl întrebăm: *unde* este acesta? Încercând să îl situeze, el va determina dispariția acestui spațiu ca pe o fantomă. Și, de vreme ce obiectele sunt în continuare acolo, după cum singur mărturisește, împreună cu spațiul

luminos el va păstra mereu un mijloc de a exorciza fantomele, de a reveni în lumea comună. Fantomele sunt deja ruine ale lumii limpezi, de la care împrumută întregul prestigiu pe care îl pot avea. Tot astfel, când încercăm, în cele din urmă, să fundamentăm spațiul geometric, cu relațiile sale intramundane, pe spațialitatea originară a existenței, ni se va răspunde că gândirea nu se cunoaște decât pe sine, sau că mai poate cunoaște lucrurile, iar spațialitatea subiectului nu poate fi gândită, și, în consecință, propunerea noastră nu are nici un sens. Vom răspunde că nu are un sens tematic sau explicit, că dispare în fața gândirii obiective. Dar ea are un sens non-tematic, sau implicit, care nu este *cel mai restrâns,* deoarece gândirea obiectivă însăși se hrănește din negândit și se oferă ca o explicitare a vieții conștiinței negândite, astfel încât reflecția radicală nu poate consta în tematizarea paralelă a lumii sau a spațiului și a subiectului atemporal care le gândește, ci trebuie să pună din nou stăpânire pe tematizarea însăși, cu orizonturile de implicații care îi conferă sensul său. Dacă a cugeta înseamnă a căuta originarul, prin care restul poate exista și poate fi gândit, cugetarea nu se poate închide în gândirea obiectivă, ea trebuie să gândească tocmai aceste acte de tematizare a gândirii obiective, restituindu-le contextul. Cu alte cuvinte, gândirea obiectivă refuză pretinsele fenomene ale visului, ale mitului și, în general, ale existenței, deoarece le găsește imposibil de gândit și incapabile să spună ceva care să poată fi tematizat. Ea refuză faptul, sau realul, în numele posibilului și al evidenței. Dar nu vede, astfel, că evidența însăși se bazează pe un fapt. Analiza reflexivă pretinde să știe mai bine decât schizofrenicul și visătorul ceea ce ei înșiși trăiesc; mai mult, filosoful crede că știe ceea ce percepe, prin cugetare, mai bine decât cunoaște prin percepție. Și doar cu această condiție poate să se debaraseze de spațiile antropologice ca de niște aparențe confuze ale spațiului adevărat, unic și obiectiv. Însă, punând la îndoială mărturia celuilalt asupra lui însuși sau mărturia propriei percepții despre ea însăși, filosoful își anulează dreptul de a afirma ca adevăr absolut ceea ce el percepe în mod evident, chiar dacă în această evidență are conștiința faptului că îl înțelege eminamente pe visător, și pe nebun, sau că înțelege percepția. Din două lucruri, unul: sau cel care trăiește o experiență știe în același timp ce trăiește, și atunci nebunul, visătorul sau subiectul percepției trebuie să fie crezuți pe cuvânt, asigurându-ne doar că limbajul lor

exprimă bine ceea ce trăiesc; sau cel care trăiește nu este judecătorul acelui ceva pe care îl trăiește, proba evidenței putând fi, în acest caz, doar o iluzie. Pentru a destitui experiența mitică, a visului sau a percepției, nerecunoscându-i nici o valoare pozitivă, pentru a reintegra spațiile în spațiul geometric trebuie, într-un cuvânt, să negăm că am visat vreodată, să nu recunoaștem că există nebuni, sau că percepem vreodată ceva. Atât timp cât admitem visul, nebunia sau percepția, cel puțin ca absențe ale reflecției – și cum să nu o facem dacă vrem să păstrăm vreo valoare mărturiei conștiinței, fără care nici un adevăr nu este posibil –, nu avem dreptul să nivelăm toate experiențele într-o singură lume, toate modalitățile de existență într-o singură conștiință. Pentru a o face, ar trebui să dispunem de o instanță superioară căreia să-i putem supune conștiința perceptivă și conștiința fantastică, de un eu care să îmi fie mai intim decât eul meu care îmi gândește visul sau percepția atunci când mă mărginesc să visez sau să percep, care posedă adevărata substanță a visului meu și a percepției mele când eu nu mai am decât aparența lor. Dar distincția aceasta a aparenței și a realului nu este făcută nici în lumea mitului, nici în aceea a bolnavului și a copilului. Mitul ține esența *în* aparență, fenomenul mitic nu este o reprezentare, ci o prezență veritabilă. Demonul ploii este prezent în fiecare picătură care cade după conjurare, așa cum sufletul este prezent în fiecare parte a corpului. Orice „apariție" *(Erscheinung)* este aici o incarnare [74], iar ființele nu sunt definite atât prin „proprietăți", cât prin caracteristici ale fizionomiei. Acest lucru rămâne valabil din animismul infantil și primitiv. Copilul și primitivul nu percep, așa cum spunea Compte, obiecte pe care ar încerca să le explice prin intenții sau prin conștiințe; conștiința, ca și obiectul, aparțin gândirii tetice. Lucrurile sunt considerate ca incarnare a ceea ce ele exprimă, semnificația lor umană se zdrobește de ele și se oferă exact ca mesaj al lor. O umbră care alunecă, pârâitul unui arbore au un sens; peste tot există avertismente, fără a exista o persoană care să le dea[75]. De vreme ce conștiința mitică nu are încă noțiunea de lucru sau de adevăr obiectiv, cum ar putea ea să critice ceea ce crede că simte, unde

[74] Cassirer, *Philosophie des Symbolischen Formen*, vol. III, p. 80.
[75] Ibid., p. 82.

ar găsi un punct fix pentru a se opri, pentru a se observa pe sine ca pură conştiinţă, pentru a zări, dincolo de fantasme, lumea adevărată? Un schizofrenic simte că o perie aşezată aproape de fereastră se apropie de el şi îi intră în cap, şi totuşi nu încetează nici o clipă să ştie că peria rămâne acolo[76]. Dacă priveşte pe fereastră, încă o mai zăreşte. Peria, ca termen identificabil al unei percepţii speciale, nu este în capul bolnavului ca masă materială. Pentru el, propriul cap este obiectul pe care toată lumea îl poate vedea, pe care el însuşi îl vede în oglindă; capul este acel post de ascultare şi de veghe pe care îl simte în vârful corpului, această putere de a se alătura tuturor obiectelor prin vedere şi auz. Tot astfel, peria care cade sub incidenţa simţurilor nu este decât un înveliş sau o fantomă; adevărata perie, fiinţă rigidă şi înţepătoare care se incarnează sub aceste aparenţe, este aglomerată în privire, a părăsit fereastra, unde şi-a lăsat doar rămăşiţele inerte. Nici un apel la percepţia explicită nu poate trezi bolnavul din acest gând, de vreme ce el nu contestă percepţia explicită, susţinând doar că aceasta nu dovedeşte nimic contrar senzaţiilor sale. „Nu-mi auziţi vocile?" îi spune o bolnavă medicului; şi trage, liniştită, concluzia: „Deci, sunt singura care le aude"[77]. Ceea ce îl sprijină pe omul sănătos împotriva delirului şi halucinaţiilor nu este critica sa, ci structura spaţiului său: obiectele rămân în faţa lui, păstrează distanţa şi, aşa cum spune Malebranche despre Adam, nu îl ating decât cu respect. Halucinarea, ca şi mitul produce îngustarea spaţiului trăit, înrădăcinarea lucrurilor în corpul nostru, vertiginoasa proximitate a obiectului, solidaritatea omului şi a lumii, care nu este abolită, ci refulată de percepţia de toate zilele, sau de gândirea obiectivă, şi pe care conştiinţa filosofică o regăseşte. Dacă meditez asupra conştiinţei poziţiilor şi direcţiilor în mit, în vis şi în percepţie, dacă le formulez şi le fixez după modelele gândirii obiective, regăsesc fără îndoială în ele relaţiile spaţiului geometric. Nu trebuie să tragem concluzia, de aici, că relaţiile existau deja, ci, invers, că nu aceasta este adevărata meditaţie. Pentru a şti ce vrea să spună spaţiul mitic şi schizofrenic nu avem alt mijloc decât să trezim în noi, în percepţia noastră actuală relaţia dintre subiect şi lumea sa,

[76] L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 630.

[77] Minkowski, *Le Problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 64.

relație pe care analiza reflexivă o face să dispară. Înainte de „actele de semnificare" *(Bedeutungsgebende Akten)* ale gândirii teoretice și tetice, trebuie să recunoaștem „experiențele expresive" *(Ausdruckeserlebnisse)*, înaintea sensului semnificat *(Zeichen-Sinn)*, sensul expresiv *(Ausdrucks-Sinn)*, înainte de conținutul subsumat formei, „pregnanța" simbolică[78] a acesteia în conținut.

Aceasta înseamnă că dăm dreptate psihologismului? De vreme ce există atâtea spații câte experiențe spațiale distincte, iar noi nu ne dăm dreptul să realizăm dinainte, în experiența infantilă, morbidă sau primitivă, configurațiile experienței adulte, normale și civilizate, nu vom închide oare fiecare tip de subiectivitate și, la limită, fiecare conștiință în viața sa particulară? Nu am substituit *cogito*-ului rațional ist, care regăsea în mine o conștiință universală constantă, *cogito*-ul psihologului care rămâne ca dovadă a vieții sale incomunicabile? Nu definim oare subiectivitatea prin coincidența fiecăruia cu ea? Cercetarea spațiului și, în general, a experienței în stare incipientă, înainte ca acestea să fie obiective, hotărârea de a cere însăși experienței un sens – într-un cuvânt fenomenologia nu sfârșește prin a nega ființa și sensul? Nu readuce oare, sub numele fenomenului, aparența și opinia? Nu pune oare la originea științei exacte o hotărâre pe atât de puțin justificată pe cât este aceea a nebunului în nebunia lui? Ultimul cuvânt al acestei înțelepciuni este oare reducerea la angoasa subiectivității leneșe și singulare? Acestea sunt echivocuri pe care trebuie să le lămurim. Conștiința mitică sau onirică, nebunia, percepția nu sunt, în diferența lor, închise asupra lor însele, nu sunt insule de experiență fără nici o comunicare, de unde nu s-ar putea ieși. Am refuzat să facem spațiul geometric imanent spațiului mitic și, în general, să subordonăm orice experiență unei conștiințe absolute a acesteia, care ar situa-o în ansamblul adevărului, deoarece unitatea experienței astfel înțeleasă face varietatea imposibil de înțeles. Dar conștiința mitică se deschide unui orizont de obiectivări posibile. Primitivul își trăiește miturile pe un fond perceptiv destul de clar articulat pentru ca să fie posibile actele vieții cotidiane, pescuitul, vânătoarea, raporturile cu oamenii civilizați. Mitul însuși, oricât de difuz ar fi, are un sens pe care primitivul îl poate identifica, de

[78] Cassirer, lucrarea citată, p. 80.

vreme ce formează o lume, adică o totalitate în care fiecare element are raporturi de sens cu celelalte. Conştiinţa mitică nu este nici pe departe conştiinţă a lucrului, adică, din punct de vedere subiectiv, ea este un flux, nu se fixează asupra ei şi nu se autocunoaşte; din punct de vedere obiectiv, ea nu îşi formulează termenii definiţi printr-un anumit număr de proprietăţi izolate, articulate una pe alta. Ea nu se deplasează în fiecare dintre pulsaţii, evitând astfel riscul de a fi conştiinţă a nimicului. Nu se distanţează faţă de propriile-i noeme; dacă ar trece cu fiecare dintre ele, dacă nu ar schiţa mişcarea de obiectivare, nu s-ar cristaliza în mituri. Am căutat să sustragem conştiinţa mitică raţionalizărilor premature care fac ca mitul să fie imposibil de înţeles, ca, de exemplu, în cazul lui Comte, deoarece aceste raţionalizări caută în mit o explicaţie a lumii şi o anticipare a ştiinţei, în timp ce mitul este o proiecţie a existenţei şi o expresie a condiţiei umane. Dar a înţelege mitul nu înseamnă a crede în el, şi toate miturile sunt adevărate în măsura în care pot fi repuse într-o fenomenologie a spiritului care indică funcţia lor în procesul de conştientizare şi, în cele din urmă, fundamentează sensul lor propriu pe sensul pe care îl au pentru filosof. Tot astfel, cer povestea visului de la visătorul care am fost azi-noapte. Dar, în final, visătorul însuşi nu povesteşte nimic, cel care povesteşte fiind deja treaz. Fără momentul trezirii, visele nu ar fi decât modulaţii instantanee, şi nici nu ar exista pentru noi. Chiar în timpul visului, noi nu părăsim lumea: spaţiul visului se deosebeşte de spaţiul clar, dar foloseşte toate articulaţiile acestuia, lumea ne obsedează până în somn, visăm tocmai despre ea. Nebunia gravitează şi ea în jurul lumii. Asta ca să nu mai spunem nimic despre reveriile morbide sau despre delirurile care încearcă să-şi confecţioneze un domeniu particular din resturi ale macrocosmosului; stările melancolice cele mai avansate, în care bolnavul se situează de partea morţii, şi îşi face casă acolo, ca să spunem aşa, se folosesc de structurile fiinţei în lume şi îşi împrumută de la ea elementele necesare, cu ajutorul cărora o va nega apoi.

Legătura între subiectivitate şi obiectivitate, care există deja în conştiinţa mitică sau infantilă şi subzistă în continuare în somn sau în nebunie poate fi mai mult, găsită în experienţa normală. Nu trăiesc niciodată întru totul în spaţii antropologice, întotdeauna am rădăcinile într-un spaţiu natural, neumanizat, de care sunt astfel legat. În timp ce traversez Piaţa Concorde şi consider că Parisul

mă captează întru totul, îmi pot opri privirea pe o piatră din zidul palatului Tuileries, Piața Concorde dispare și nu mai există decât această piatră fără istorie; de asemenea, pot să îmi afund privirea în suprafața ei granuloasă și gălbuie și nici măcar piatra nu mai există, ci doar un joc de lumină pe o materie nedefinită. Percepția mea totală nu este făcută din aceste percepții analitice, ci se poate dizolva în orice moment în ele. Și corpul, care îmi asigură inserția în lumea umană prin intermediul obișnuințelor, nu o face decât dacă mă proiectează mai întâi într-o lume naturală, care transpare întotdeauna sub cealaltă, așa cum pânza transpare sub tablou, dându-i acestuia un aer fragil. Chiar dacă există o percepție a ceea ce este dorit de dorință, iubit de iubire, urât de ură, aceasta se formează întotdeauna în jurul unui nucleu sensibil, oricât de mic ar fi el, percepția găsindu-și verificarea și plenitudinea exact în sensibilitate. Am spus că spațiul este existențial: tot așa de bine am fi putut spune că existența este spațială, adică se deschide, dintr-o necesitate interioară, asupra unui „afară", astfel încât putem vorbi de un spațiu mental și de o „lume de semnificații și de obiecte de gândire care se construiesc în ele"[79]. Spațiile antropologice se oferă ele însele ca fiind construite pe spațiul natural, „actele non obiectivante", pentru a vorbi ca Husserl, pe „actele obiectivante"[80]. Noutatea fenomenologiei nu este negarea unității experienței, ci fundamentarea diferită a acesteia în raport cu raționalismul clasic. Actele obiectivante nu sunt reprezentări. Spațiul natural și primordial nu este spațiul geometric și, corelativ, unitatea experienței nu este garantată de către un gânditor universal care i-ar etala conținuturile în fața mea și mi-ar asigura, față de ea, orice cunoștință și orice putere. Ea este indicată de orizonturile de obiectivare posibilă, mă eliberează de fiecare mediu particular doar legându-mă de lumea naturii, sau de în sinele care învăluie toate lucrurile. Va trebui să înțelegem modul în care, dintr-o singură mișcare existența proiectează în jurul ei lumi care îmi ascund obiectivitatea, o atribuie, ca scop, teleologiei conștiinței, separând-o de aceste „lumi" pe fondul unei lumi unice, naturale. Dacă mitul, visul, iluzia trebuie să poată fi posibile, aparentul și realul trebuie să rămână

[79] L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 617.
[80] *Logische Untersuchungen*, vol. II, V *Unters*, pp. 387 și următoarele.

ambigue în subiect şi în obiect. S-a spus adesea că, prin definiţie, conştiinţa nu admite separarea aparenţei de realitate, înţelegând aceasta în sensul că, în procesul de autocunoaştere, aparenţa ar fi realitate: dacă sunt convins că văd sau simt, cu siguranţă că văd sau simt, oricare ar fi obiectul exterior. Realitatea apare aici în întregime, fiinţa reală sau aparentă nu fac decât una, nu există altă realitate decât cea aparentă. Dacă acest lucru este adevărat, este imposibil ca iluzia şi percepţia să aibă aceeaşi aparenţă, ca iluziile mele să fie percepţii fără obiect, sau percepţiile mele halucinaţii adevărate. Adevărul percepţiei şi falsitatea iluziei trebuie să fie înscrise în ele printr-un caracter intrinsec, deoarece mărturia celorlalte simţuri, a experienţei ulterioare sau a celuilalt, care ar rămâne singurul criteriu posibil, ar deveni la rândul ei nesigură şi nu am avea niciodată conştiinţa unei percepţii şi a unei iluzii ca atare. Dacă percepţia şi iluzia mea se află, în întregime, în modul lor de-a apărea, adevărul care o defineşte pe una şi descoperă falsitatea celeilalte trebuie să-mi apară şi el. Între percepţie şi iluzie va exista deci o diferenţă de structură. Percepţia adevărată va fi pur şi simplu o percepţie veritabilă, spre deosebire de iluzie. Certitudinea va trebui să se extindă de la vederea sau de la senzaţia gândite la percepţia ca element constitutiv al unui obiect. Transparenţa conştiinţei antrenează imanenţa şi absoluta certitudine a obiectului. Totuşi, este specific iluziei să nu se ofere ca atare, iar eu trebuie să pot, dacă nu să percep un obiect ireal, cel puţin să pierd din vedere irealitatea lui; pentru ca iluzia să nu fie ceea ce pare a fi şi ca realitatea unui act de conştiinţă să fie în sfârşit dincolo de aparenţa ei, trebuie să existe cel puţin inconştienţa impercepţiei. Vom rupe deci aparenţa şi realitatea, în interiorul subiectului? Odată făcută, ruptura este ireparabilă: cea mai limpede aparenţă va putea fi înşelătoare, de aici înainte, şi de data aceasta fenomenul adevărului devine imposibil. Nu avem de ales între o filosofie a imanenţei şi un raţionalism care nu dă seama decât de percepţie şi de adevăr, pe de o parte, şi o filosofie a transcendenţei sau a absurdului care nu justifică decât iluzia sau greşeala, pe de altă parte. Ştim că există greşeli doar pentru că avem adevăruri, în numele cărora corectăm greşelile şi le recunoaştem ca atare. Reciproc, recunoaşterea specială a unui adevăr înseamnă mai mult decât simpla existenţă în noi a unei idei necon-

testate, a credinței imediate în ceea ce ni se prezintă: ea presupune cercetare, îndoială, ruptură cu imediatul, este corectarea unei greșeli posibile. Orice raționalism admite cel puțin o absurditate, aceea pe care trebuie să o formuleze în teza sa. Orice filosofie a absurdului recunoaște cel puțin un sens în afirmarea acestuia. Nu pot să rămân în absurd decât dacă suspend orice afirmație și, ca Montaigne sau ca schizofrenicii, mă îngrădesc într-o stare de interogare pe care nu va trebui nici măcar să o precizez: formulând-o, aș transforma-o într-o întrebare care, ca orice întrebare determinată, ar conține un răspuns, – dacă, în cele din urmă, opun adevărului nu negarea lui, ci o simplă stare de non-adevăr sau de echivoc, opacitatea efectivă a existenței mele. În același fel, nu pot să rămân în evidența absolută dacă îmi reprim orice afirmație, dacă nimic nu mai merge de la sine pentru mine, dacă, așa cum vrea Husserl, mă mir în fața lumii[81] și încetez să mai fiu în complicitate cu ea pentru a provoca apariția valului de motivații care mă poartă acolo, pentru a trezi și explicita viața mea întreagă. Când vreau să trec de la această stare interogativă la o afirmație *a fortiori,* când vreau să mă exprim, fac ca într-un act de conștiință să se cristalizeze un ansamblu nedefinit de motive, mă întorc în implicit, adică în echivocul și în jocul lumii[82]. Contactul meu absolut cu mine, identitatea dintre ființă și apariție nu por fi formulate, ci doar trăite, în afara oricărei afirmații. Deci, de-o parte și de alta, există aceeași tăcere, același vid. Dovada absurdului și aceea a evidenței absolute se implică una pe alta și sunt chiar imposibil de deosebit. Lumea nu apare absurdă decât dacă o exigență de conștiință absolută disociază în fiecare moment semnificațiile care licăresc în ea și, reciproc, dacă exigența este motivată de conflictul acestor semnificații. Evidența absolută și absurdul sunt echivalente, nu numai ca afirmații filosofice, ci, în plus, ca experiențe. Raționalismul și scepticismul se hrănesc cu viața efectivă a conștiinței pe care în mod ipocrit o subînțeleg, fără care nu pot fi nici gândite, nici măcar trăite și în care nu putem spune că *totul are un sens,* sau că *totul este non sens* ci doar că *există un sens.* Așa cum spune Pascal, doctrinele, dacă le strângem

[81] Fink, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* p. 350.

[82] Problema expresiei este indicată de Fink, lucrarea citată, p. 382.

cu uşa, abundă în contradicţii şi totuşi au aerul că sunt atât de limpezi, iar la prima vedere chiar au un sens. Un adevăr pe fondul unei absurdităţi, o absurditate pe care teleologia conştiinţei presupune că o poate converti în adevăr, acesta este fenomenul originar. A spune că aparenţa şi realitatea sunt, în conştiinţă, unul şi acelaşi lucru, sau a spune că sunt separate înseamnă a face imposibilă orice conştientizare a oricărui lucru, chiar cu titlul de aparenţă. Or, acesta este adevăratul *cogito* – există conştiinţă a ceva, ceva se arată, există fenomen. Conştiinţa nu este nici afirmare de sine, nici ignoranţă de sine, ea este *nedisimulată* ei înseşi, adică tot ce există în ea se anunţă într-un mod sau altul, deşi ea nu are nevoie să îl cunoască în mod special. În conştiinţă, fiinţa aparentă nu este fiinţă, ci fenomen. Acest nou *cogito,* fiind în afara adevărului şi greşelii demascate, le face posibile pe amândouă. Experienţa pe care am avut-o este trăită de mine, iar sentimentele refulate nu sunt ignorate şi, în acest sens, inconştientul nu există. Pot trăi însă mai multe lucruri, fără să mi le reprezint pe toate, fiinţa mea nu se reduce la ceea ce îmi apare în mod special despre mine. Experienţa care nu este decât trăită este ambivalentă; în mine există sentimente pe care nu le numesc, precum şi false stări de fericire, la care nu particip cu întreaga fiinţă. Între iluzie şi percepţie există o diferenţă intrinsecă, iar adevărul percepţiei nu se poate citi decât în ea însăşi. Dacă am impresia că văd în depărtare o piatră mare, plată, pe un drum cu denivelări, o piatră care este de fapt o pată de lumină, nu pot să spun vreodată că am văzut piatra plată aşa cum voi vedea, apropiindu-mă, pata de lumină. Ca orice lucru îndepărtat, piatra plată apare doar într-un câmp confuz structurat, în care conexiunile nu sunt încă articulate în mod clar. În acest sens, iluzia ca imagine nu este observabilă, adică propriul meu corp nu are putere asupra ei, nu o pot desfăşura în faţa ochilor mei prin mişcări de explorare. Şi totuşi, sunt capabil să omit această distincţie, sunt capabil să formez o iluzie. Nu este adevărat că, dacă mă rezum la ceea ce văd cu adevărat, nu mă înşel niciodată, nu este adevărat nici măcar că senzaţia nu poate fi pusă la îndoială. Orice senzaţie este deja grea de sens, inserată într-o configuraţie, fie ea confuză sau limpede, şi nici o informaţie sensibilă nu rămâne nemodificată atunci când trec de la piatra iluzorie la pata de lumină adevărată. Evidenţa senzaţiei ar provoca evidenţa percep-

ției, făcând imposibilă producerea iluziei. Văd piatra iluzorie în sensul că întregul meu câmp perceptiv și motor dă petei deschise la culoare sensul de „piatră pe drum". Și mă pregătesc deja să simt sub talpă această suprafață netedă și solidă. Vederea corectă și vederea iluzorie nu se deosebesc așa cum gândirea adecvată se distinge de gândirea inadecvată, adică asemeni gândirii complete și gândirii lacunare. Spun că percep corect atunci când corpul are o priză precisă asupra spectacolului, fără ca aceasta să fie presupusă vreodată ca fiind totală; ea ar fi desăvârșită dacă aș putea reduce toate orizonturile interioare și exterioare obiectului la starea de percepție articulată, ceea ce este, din principiu, imposibil. În experimentarea unui adevăr perceptiv presupun că se va menține concordanța resimțită până în acel moment și pentru o observație mai detaliată; am încredere în lume. A percepe înseamnă a antrena, dintr-o dată, un întreg viitor de experiență într-un prezent care, în cel mai rău caz, nu-l garantează niciodată, a percepe înseamnă a crede într-o lume. Tocmai această deschidere spre o lume face posibil adevărul perceptiv, realizarea efectivă a unui *Wahr-Nehmung*, permițându-ne să „anulăm" iluzia precedentă, să o considerăm ca nulă și neavenită. Vedeam o umbră mare în mișcare la marginea câmpului meu vizual, la oarecare distanță. Când mi-am îndreptat privirea în partea aceea, fantoma s-a subțiat și s-a lămurit: nu era decât o muscă aflată aproape de ochiul meu. *Eram conștient că văd o umbră și acum sunt conștient că nu am văzut decât o muscă.* Adeziunea mea la lume îmi permite să compensez oscilațiile *cogito*-ului, să deplasez un *cogito* în favoarea altuia și să regăsesc adevărul propriei gândiri, dincolo de aparența acesteia. Chiar în momentul iluziei corectarea îmi era dată ca posibilă, deoarece și iluzia folosește aceeași credință în lume, ea se contractează în apariție solidă doar grație acestui sprijin și astfel, întotdeauna deschisă spre un orizont de verificări prezumtive, ea nu mă desparte de adevăr. Din același motiv însă nu sunt definitiv scutit de greșeală, de vreme ce lumea pe care o vizez prin fiecare aparență, lume care, pe bună dreptate sau nu, îi conferă adevărului greutatea, nu cere niciodată cu necesitate această aparență. Există certitudinea absolută a lumii în general, dar nu există certitudinea nici unui lucru în particular. Densitatea lumii îndepărtează conștiința de ființă și de propria sa ființă și totodată o unește cu ele. Adevăratul *cogito*

nu este o întrevedere a gândirii cu gândirea acestei gândiri: ele nu se întâlnesc decât prin mijlocirea lumii. Conştiinţa lumii nu *se fondează* pe conştiinţa de sine, ci noţiunile sunt absolut contemporane: pentru mine există o lume tocmai pentru că nu mă ignor; nu sunt ascuns mie însumi tocmai pentru că am o lume. Rămâne să analizăm posesia aceasta pre-conştientă a lumii prin *cogito*-ul prereflexiv.

III. Lucrul şi lumea naturală

Chiar dacă nu poate fi definit prin aceasta, un lucru are „caracteristici" sau „proprietăţi" stabile, iar noi abordăm fenomenul de realitate studiind constantele perceptive. Un lucru are mai întâi mărimea *sa* şi forma *sa* proprie, cu variaţii datorate perspectivei, care sunt însă doar aparente. Nu punem aceste aparenţe pe seama obiectului, ele nefiind decât un accident al relaţiilor noastre cu el, neavând legătură directă cu lucrul însuşi. Ce vrem să spunem prin aceasta? Pe ce ne bazăm când emitem judecata că o formă sau o mărime sunt forma şi mărimea *obiectului?*

Psihologul va spune că pentru fiecare obiect ne sunt date mărimile şi formele, întotdeauna variabile în funcţie de perspectivă, iar noi înţelegem să considerăm ca adevărate mărimea pe care o obţinem pe distanţa acoperită de simţul tactil şi forma pe care obiectul o ia când este într-un plan paralel cu planul frontal. Ele nu sunt mai adevărate decât alte mărimi sau forme, dar distanţa şi orientarea tipică fiind definite cu ajutorul corpului nostru, reper întotdeauna prezent, avem mereu la îndemână mijlocul prin care să le recunoaştem, ele însele furnizându-ne un reper în raport cu care putem, în sfârşit, să fixăm apariţiile fugitive, să le deosebim unele de altele şi, într-un cuvânt, să construim o obiectivitate: pătratul văzut oblic, aproape un romb, nu se deosebeşte de rombul veritabil dacât dacă ţinem cont de orientare, dacă alegem, de exemplu, ca unica decisivă, aparenţa în prezentare frontală şi dacă raportăm orice aparenţă dată la ceea ce ea ar deveni în aceste condiţii. Dar reconstrucţia psihologică a formei şi a mărimii obiective consideră ca dat un fapt pe care trebuie să îl explicăm: o gamă de forme şi mărimi *determinate,* dintre care este suficient să alegem una, care va deveni mărimea sau forma reală. Am spus-o deja: nu am o serie de „imagini psihice" din ce în ce mai mici şi mai deformate, între care să pot face o alegere convenţională, când

este vorba de același obiect, care se îndepărtează sau se întoarce de jur împrejurul lui. Dacă dau seama de percepția mea în acești termeni, înseamnă că introduc deja în ea lumea, cu mărimile și formele sale obiective. Problema nu este numai de a ști cum poate fi considerată constantă o mărime sau o formă dintre atâtea mărimi sau forme aparente; ea se formulează mult mai radical: este vorba de a înțelege cum poate o formă sau o mărime determinată – adevărată sau chiar aparentă – să se arate în fața mea, să se cristalizeze în fluxul experiențelor mele și, în cele din urmă, să îmi fie dată; într-un cuvânt, cum se face că există obiectivitate.

Cel puțin la prima vedere, există un mod foarte simplu de a ocoli problema, și anume să admitem că, în cele din urmă, forma și mărimea nu sunt niciodată percepute ca atribute ale unui obiect individual, că nu sunt decât un nume pentru a desemna relațiile dintre părțile câmpului fenomenal. Constanța mărimii sau a formei reale de-a lungul variațiilor de perspectivă nu ar fi decât constanța relațiilor dintre fenomen și condițiile prezentării sale. De exemplu, adevărata mărime a tocului meu nu este o calitate inerentă uneia dintre percepțiile pe care le am despre acesta, nu este dată sau constatată într-o percepție, așa cum sunt roșul, caldul sau dulcele; dacă rămâne constantă, faptul nu se datorează amintirii pe care aș fi păstrat-o despre o experiență anterioară în care aș fi constatat-o. Ea este invarianta sau legea variațiilor corelative ale aparenței vizuale și ale distanței sale aparente. Realitatea nu este o aparență privilegiată care ar rămâne sub alte aparențe, ci armătura relațiilor satisfăcute de orice aparență. Dacă îmi țin tocul aproape de ochi, ascunzând astfel aproape în întregime peisajul, mărimea sa reală rămâne mediocră, deoarece acest toc care maschează totul este și un toc *văzut de aproape,* iar condiția sa, menționată întotdeauna în percepție, reduce aparența la proporții mediocre. Pătratul care îmi este prezentat oblic rămâne un pătrat nu din cauză că evoc, în legătură cu rombul aparent, forma binecunoscută a pătratului văzut din față, ci pentru că aparența romb cu prezentare oblică este imediat identică aparenței pătrat prezentat frontal. Și pentru că, o dată cu fiecare dintre aceste configurații, îmi este dată orientarea obiectului care le face posibile. În fine, pentru că aceste configurații se oferă într-un context de relații care fac ca diferitele prezentări în perspectivă să fie aprioric echivalente. Cubul cu laturile deformate de perspectivă rămâne totuși un cub, nu că mi-aș imagina

aspectul fiecăreia dintre cele șase fețe dacă aș răsuci cubul în mână, ci pentru că nici deformările perspectivei, nici forma perfectă a laturii din fața mea nu sunt date brute. Dacă îi desfășurăm întregul sens perceput, fiecare element al cubului menționează punctul de vedere actual al observatorului asupra acestuia. O formă sau o mărime aparentă doar este aceea care nu este încă situată în sistemul riguros pe care fenomenele îl formează împreună cu corpul meu. De îndată ce își găsește locul în sistem, ea își regăsește adevărul, iar deformarea perspectivei nu mai este îndurată, ci cuprinsă în ea. Aparența este înșelătoare și este aparență în sensul propriu al cuvântului doar când este nedeterminată. Problema de a ști cum pot să existe pentru noi forme sau mărimi adevărate, obiective sau reale se reduce la aceea de a ști cum pot să existe forme determinate pentru noi. Și acestea există, ceva ca „un pătrat", „un romb", o configurație spațială efectivă, deoarece corpul nostru ca punct de vedere asupra lucrurilor și lucrurile ca elemente extrase din aceeași lume formează un sistem în care fiecare moment le semnifică imediat pe toate celelalte. O anumită orientare a privirii mele în raport cu obiectul semnifică o anume aparență a acestuia și o anume aparență a obiectelor vecine. În toate aceste apariții obiectul păstrează caracteristici invariabile, rămâne el însuși, neschimbat, și este obiect pentru că toate valorile posibile pe care forma și mărimea sa le pot lua sunt cuprinse dinainte în formula raporturilor sale cu contextul. Ceea ce afirmăm cu obiectul ca ființă definită este, în realitate, o *facies totius universi* care nu se schimbă și echivalența tuturor aparițiilor lui, identitatea ființei lui se bazează tocmai pe ea. Urmând logica mărimii și a formei obiective vom vedea, o dată cu Kant, că ea ne trimite la formularea unei lumi ca sistem bine închegat, că nu suntem niciodată închiși în aparență și că, în cele din urmă, doar obiectul poate să *apară* în întregime.

Astfel, ne situăm de la început în obiect, ignorăm problemele psihologului. Dar le-am depășit într-adevăr? Când spunem că mărimea sau forma adevărată nu este decât legea constantă după care variază aparența, distanța și orientarea, se subînțelege că acestea pot fi considerate ca variabile sau ca mărimi măsurabile. Deci, că ele sunt deja determinate. Or, problema este tocmai de a ști cum devin determinate. Kant are dreptate să spună că percepția este de la sine polarizată spre obiect. Dar ceea ce devine de neînțeles la

el este aparența ca atare. Vederile perspective asupra obiectului fiind de la început repuse în sistemul obiectiv al lumii, subiectul nu percepe, ci mai degrabă își gândește percepția și adevărul acesteia. Conștiința perceptivă nu ne dă percepția ca un ansamblu de cunoștințe, nici mărimea și forma obiectului ca legi, iar determinările numerice ale științei refac traseul punctat al unei constituiri a lumii care le precedă. Ca savant, Kant consideră rezultatele acestei experiențe preștiințifice ca dobândite și poate să o treacă sub tăcere doar pentru că le utilizează. Când privesc mobila din cameră, aflată în fața mea, masa, cu forma și mărimea ei nu este pentru mine o lege sau o regulă de desfășurare a fenomenelor, o relație invariabilă. Tocmai pentru că percep masa cu mărimea și forma sa definită presupun că pentru orice schimbare a distanței sau a orientării există o schimbare corelativă a mărimii și a formei și nu invers. Departe ca lucrul să se reducă la relații constante, constanța relațiilor se fundamentează pe evidența lucrului. Pentru știință și pentru gândirea obiectivă, un obiect văzut de la o sută de pași, având o mărime aparentă redusă, este imposibil de deosebit de același obiect văzut de la zece pași, sub un unghi mai mare, iar obiectul nu este altceva decât produsul constant al distanței și al mărimii aparente. Dar pentru mine, cel care percep, obiectul de la o sută de pași nu este la fel de prezent și de real ca acela de la zece pași și identific obiectul în toate pozițiile sale, la orice distanță sub toate aparențele, în măsura în care toate perspectivele converg spre percepția pe care o obțin pentru o distanță anume și pentru o anume orientare tipică. Această percepție privilegiată asigură unitatea procesului perceptiv și strânge în ea toate celelalte aparențe. Pentru fiecare obiect, ca pentru fiecare tablou într-o galerie de pictură, există o distanță optimă de unde se cere văzut, o orientare în care dă mai mult din el însuși. Dincolo și dincoace de ea nu avem decât o percepție confuză, excesivă sau incompletă. Atunci tindem spre un maximum de vizibilitate și, ca la microscop, căutăm o reglare mai bună[1], obținută printr-un anumit echilibru al orizontului interior și al orizontului exterior: de exemplu, privind cu lupa un segment de epidermă, putem remarca faptul că un corp viu, văzut de prea aproape, fără vreun fond pe care să se detașeze, nu mai este un

[1] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 și urm.

corp viu, ci o masă materială tot atât de ciudată ca peisajele lunare; – văzut de prea departe, își pierde încă o dată valoarea de corp viu, rămânând doar o păpușă sau un automat. Corpul viu *însuși* apare când microstructura sa nu este nici prea mult, nici prea puțin vizibilă, iar acest moment determină, de asemenea, forma și mărimea sa reale. Distanța dintre mine și obiect nu este o mărime care crește sau descrește, ci o tensiune care oscilează în jurul unei norme. Orientarea oblică a obiectului față de mine nu este măsurată prin unghiul pe care acesta îl formează cu planul feței mele, ci resimțită ca un dezechilibru, ca o repartiție inegală a influențelor sale asupra mea. Variațiile aparenței nu sunt schimbări de mărime, care crește sau descrește, nici distorsiuni reale: pur și simplu, părțile lui se amestecă și se confundă uneori, iar alteori se articulează clar una pe alta și își dezvăluie bogățiile. Există un punct de maturitate al percepției mele care satisface toate cele trei norme în același timp, spre care tinde orice proces perceptiv. Apropii obiectul de mine, îl răsucesc între degete pentru a-l „vedea mai bine" pentru că fiecare atitudine a corpului meu este de la început, pentru mine, putere a unui anumit spectacol, pentru că fiecare spectacol există pentru mine ca atare într-o anume situație chinestezică, cu alte cuvinte, deoarece corpul meu stă în permanență în fața lucrurilor pentru a le percepe și, invers, aparențele sunt întotdeauna înfășurate pentru mine într-o anumită atitudine corporală. Cunosc relația aparențelor cu situația chinestezică nu printr-o lege, sau în cadrul unei formule, ci în măsura în care am un corp, prin care pot lua în stăpânire o lume. Așa cum nu cunosc atitudinile perceptive una câte una, ci ele îmi sunt date implicit, ca etape în gestul care conduce la atitudinea optimă, corelativ, perspectivele care le corespund nu sunt formulate în fața mea una după alta și se oferă doar ca treceri spre lucrul însuși, cu mărimea și forma sa. Kant a observat foarte bine că a ști cum pot apărea în experiența mea forme și mărimi determinate nu este o problemă, de vreme ce, altfel, aceasta nu ar putea fi experiență a ceva; întreaga mea experiență internă este posibilă doar pe fondul experienței externe. Dar Kant trăgea concluzia că sunt o conștiință care investește și constituie lumea, și, în această mișcare reflexivă, trecea pe lângă fenomenul corpului și al lucrului. Din contră, dacă vrem să le descriem, trebuie să spunem că experiența ajunge în lucruri, se transcende în ele, deoarece se efectuează întotdeauna în cadrul

unui montaj în ceea ce priveşte lumea, care este definiţia corpului meu. Mărimile şi formele nu fac decât să modalizeze această putere globală asupra lumii. Lucrul este mare dacă privirea mea nu îl poate învălui şi, din contră, mic dacă îl învăluie cu uşurinţă. Iar mărimile mijlocii se deosebesc una de alta prin faptul că, la distanţă egală, îmi dilată mai mult sau mai puţin privirea, sau o dilată la fel la distanţe diferite. Obiectul este circular dacă, la fel de apropiat de mine cu toate laturile, nu impune nici o schimbare de curbură mişcării privirii mele, sau dacă schimbările impuse trebuie imputate prezentării oblice, conform cunoaşterii în ansamblu a lumii, care îmi este dată cu corpul[2]. Deci, este adevărat că orice percepţie a unui lucru, a unei forme sau a unei mărimi ca reale, orice constanţă perceptivă ne trimit la formularea unei lumi şi a unui sistem al experienţei în care corpul meu şi fenomenele sunt strâns legate. Dar sistemul experienţei nu este desfăşurat în faţa mea ca şi cum aş fi Dumnezeu, ci îl trăiesc dintr-un anumit punct de vedere. Nu sunt spectator, ci fac parte din acest spectacol, iar finitudinea percepţiei mele, precum şi deschiderea sa spre lumea întregă ca orizont al oricărei percepţii se datorează inerenţei unui punct de vedere. Ştiu că un copac de la orizont rămâne ceea ce este în percepţie apropiată, îşi păstrează forma şi mărimea reale doar cu condiţia ca acest orizont să fie al anturajului meu imediat, iar posesia perceptivă a lucrurilor pe care le conţine să îmi fie garantată din aproape în aproape. Cu alte cuvinte, experienţele perceptive se înlănţuie, se motivează şi se implică una pe alta, percepţia lumii nu este decât o dilatare a câmpului meu de prezenţă; ea nu îi transcende structurile esenţiale, corpul rămâne întotdeauna agent, nefiind niciodată obiect în acest câmp. Lumea este o unitate deschisă şi nedefinită în care mă situez, cum ne arată

[2] Deci, constanţa formelor şi a mărimilor în percepţie nu este o funcţie intelectuală, ci o funcţie existenţială, adică trebuie raportată la actul prelogic prin care subiectul se instalează în lumea sa. Punând un subiect uman în centrul unei sfere pe care sunt fixate discuri cu diametru egal, se observă că pe orizontală constanţa este mult mai aproape de perfecţiune decât pe verticală. Luna, enormă la orizont şi foarte mică la zenit, nu este decât un caz particular al aceloraşi legi. La maimuţe, din contră, deplasarea verticală este tot atât de firească în copaci precum deplasarea orizontală pentru noi pe pământ; de aceea, constanţa după verticală este excelentă. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, pp. 94 şi următoarele.

Kant în *Dialectica transcendentală,* lucru pe care pare a-l uita în *Analitica* sa.

Calitățile lucrului, culoarea, asprimea, greutatea acestuia, de exemplu, ne învață mult mai multe despre el decât proprietățile sale geometrice. Masa este și rămâne maro în ciuda tuturor jocurilor de lumină, sau a surselor de iluminat. Pentru început, ce este culoarea reală și cum avem acces la ea? Vom fi tentați să spunem că este culoarea pe care o văd cel mai adesea când privesc masa, pe care o ia la lumina zilei, la distanță scurtă, în condițiile „normale", adică cele mai frecvente. Când distanța este prea mare sau sursa de lumină are o culoare proprie, ca lumina electrică sau aceea a asfințitului, culoarea efectivă cedează locul culorii din amintire[3], care este preponderentă deoarece este înscrisă în mine prin numeroase experiențe. Constanța culorii ar fi, așadar, o constanță reală. Dar nu avem decât o reconstituire artificială a fenomenului. Deoarece, considerând percepția însăși, nu putem spune că maroul mesei rămâne, sub orice fel de lumină, același pentru noi, ca aceeași calitate dată efectiv de amintire. O hârtie albă în umbră, pe care o recunoaștem ca atare, nu este pur și simplu albă, „nu se lasă situată în mod satisfăcător în seria alb-negru"[4]. Fie un perete alb în umbră și o hârtie cenușie în lumină: nu putem spune că peretele rămâne alb, iar hârtia cenușie. Hârtia face o impresie mai pregnantă asupra privirii[5], este mai luminoasă, mai deschisă, iar peretele este mai întunecat, mai mat. Doar „substanța culorii", să spunem așa, se păstrează de-a lungul variațiilor de lumină[6]. Pretinsa constanță a culorii nu împiedică „o schimbare incontestabilă, în timpul căreia continuăm să primim în viziunea noastră calitatea fundamentală și ceea ce are ea substanțial, să spunem așa"[7]. Din același motiv nu putem considera constanța culorilor ca fiind ideală, nici nu o putem raporta la judecată. Deoarece o judecată care ar deosebi rolul luminii în aparența dată nu s-ar putea realiza decât printr-o identificare a culorii proprii obiectului și tocmai am văzut că aceasta nu rămâne identică. Punctul slab al intelectua-

[3] *Gedächtnisfarbe* de Hering.
[4] Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge,* p. 613.
[5] Ea este *eindringlicher.*
[6] Stumpf, citat de Gelb, p. 598.
[7] Gelb, lucrarea citată, p. 671.

lismului şi al empirismului este că nu recunosc alte culori în afara calităţilor fixe care apar într-o atitudine meditativă, în timp ce în percepţia vie, culoarea este o introducere la obiect. Trebuie să abandonăm iluzia, întreţinută de fizică, că lumea percepută este făcută din culori-calităţi. Aşa cum au remarcat şi pictorii, în natură există puţine culori. La copii, percepţia culorilor este tardivă şi, în orice caz, posterioară constituirii unei lumi. Maorii au 3000 de nume de culori, nu că ar percepe multe, ci, din contră, pentru că nu le identifică atunci când aparţin unor obiecte cu structură diferită[8]. Aşa cum a spus Scheler, percepţia merge drept la obiect, fără a trece prin culori; de asemenea, ea poate sesiza expresia unei priviri fără a formula culoarea ochilor. Nu vom putea înţelege percepţia decât ţinând seama de o culoare-funcţie, care se poate păstra chiar atunci când aparenţa calitativă este alterată. Spun că stiloul meu este negru şi îl văd negru sub razele soarelui. Dar acest negru este nu atât calitatea sensibilă a negrului, cât mai ales o putere tenebroasă pe care obiectul o emană, chiar atunci este acoperit de reflexe, iar acest negru nu este vizibil decât în sensul în care este vizibilă întunecimea morală. Culoarea reală se păstrează sub aparenţe aşa cum fondul rămâne sub figură, adică nu cu titlu de calitate văzută sau gândită, ca într-o prezenţă non-senzorială. Fizica şi psihologia dau o definiţie arbitrară a culorii, care, în realitate, nu corespunde decât unuia dintre modurile sale de apariţie şi care ni le-a ascuns mult timp pe celelalte. Hering cere să folosim doar culoarea pură în studiul şi compararea culorilor, – să îndepărtăm toate circumstanţele exterioare. Trebuie să operăm „nu asupra culorilor care aparţin unui obiect determinat, ci asupra unui *quale,* fie plan, fie umplând spaţiul, care subzistă pentru sine, fără suport determinat"[9]. Culorile spectrului aproape că îndeplineau aceste condiţii. Dar aceste plaje colorate *(Flächenfarben)* alcătuiesc în realitate doar una dintre structurile posibile ale culorii, iar culoarea hârtiei, sau culoare de suprafaţă *(Oberflächenfarbe)* nu mai ascultă deja de aceleaşi legi. Pragurile diferenţiale se situează mai sus în culorile de suprafaţă faţă de plajele colorate[10]. Acestea din urmă sunt localizate la distanţă, dar în mod imprecis; ele au un

[8] Katz, *Der Aufbau der Farbwelt,* pp. 4–5.
[9] Citat de Katz, *Farbwelt,* p. 67.
[10] Ackermann, *Farbschwelle und Feldstruktur.*

aspect spongios, în timp ce culorile de suprafață sunt dense și fac privirea să se oprească asupra suprafeței lor; – plajele colorate sunt întotdeauna paralele cu planul frontal, în timp ce culorile de suprafață pot prezenta orice orientare; – în cele din urmă, acestea sunt întotdeauna oarecum plane, nu pot lua o formă particulară, nici nu pot să apară ca fiind curbate, sau ca întinse pe o suprafață, fără a-și pierde calitatea de plaje colorate[11]. Totuși, aceste două moduri de apariție a culorii figurează și unul și altul în experiențele psihologilor, în care, de altfel, sunt adesea confundate. Există însă multe alte moduri despre care psihologii nu au vorbit multă vreme: culoarea corpurilor transparente, care ocupă cele trei dimensiuni ale spațiului *(Raumfarbe)* – reflexul *(Glanz)* – culoarea incandescentă *(Glühen)* – culoarea strălucitoare *(Leuchten)* și în general culoarea eclerajului care este aproape imposibil de confundat cu culoarea sursei de lumină, astfel încât pictorul o poate reprezenta pe prima prin repartiția umbrelor și luminilor asupra obiectului, fără să o reprezinte pe a doua[12]. Este o prejudecată convingerea că este vorba aici de aranjamente diferite ale unei percepții a culorii invariabilă în ea însăși, de forme diferite, date aceleiași materii sensibile. În realitate, avem funcții diferite ale culorii, în care așa-zisa materie dispare cu totul, de vreme ce forma sa este obținută printr-o schimbare de proprietăți, ele însele sensibile. În particular, distincția între iluminare și culoarea proprie a obiectului nu rezultă dintr-o analiză intelectuală, nu este impunerea de semnificații noționale unei materii sensibile, ci o anume organizare a culorii înseși, stabilirea unei structuri iluminat-lucru luminat, pe care trebuie să o descriem mai detaliat dacă vrem să înțelegem constanța culorii proprii[13].

---

[11] Katz, *Farbwelt,* pp. 8–21.

[12] *Ibid.*, pp. 47–48. Luminarea este un dat fenomenal tot atât de imediat ca și culoarea de suprafață. Copilul o percepe ca pe o linie de forță care traversează câmpul vizual și de aceea umbra din spatele obiectelor, care îi corespunde, este pusă de la început într-un raport viu cu aceasta: copilul spune că „umbra fuge de lumină". Piaget, *La Causalité physique chez l'enfant,* cap. VIII, p. 21.

[13] La drept vorbind, s-a demonstrat (Gelb și Goldstein, *Psychologische Analysen Hirnpathologischen Fälle, Über den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben)* că putem întâlni constanța culorilor la subiecți care nu mai au nici o culoare de suprafață, nici percepția luminării. Constanța ar fi un fenomen mult mai rudimentar. Ea se regăsește la animalele cu aparate senzoriale mai

O hârtie albastră pare albastră la lumina gazului. Şi, totuşi, dacă este observată la fotometru, suntem mirați să remarcăm că aceasta trimite spre ochi acelaşi amestec de raze ca o hârtie maro la lumina zilei[14]. Un perete slab luminat, care apare ca alb văzut cu ochiul liber (cu rezervele de mai sus), apare gri-albăstrui dacă îl observăm printr-o fereastră a unui ecran ce ne ascunde sursa de lumină. Pictorul obține, fără ecran, acelaşi rezultat şi reuşeşte să vadă culorile aşa cum sunt ele determinate de cantitatea şi calitatea luminii reflectate, cu condiția să le izoleze de mediul înconjurător, strângând din ochi, de exemplu. Această schimbare de aspect este inseparabilă de o schimbare de structură a culorii: în momentul în care punem ecranul între ochi şi spectacol, în momentul în care mijim ochii, eliberăm culorile de obiectivitatea suprafețelor corporale şi le reducem la simpla condiție de plaje luminoase. Nu mai vedem corpuri reale – peretele, hârtia – la locul lor în lume, având o culoare determinată, ci pete colorate, situate toate, vag, pe acelaşi plan „fictiv"[15]. De fapt, cum acționează ecranul? Vom înțelege mai bine observând acelaşi fenomen în alte condiții. Dacă privim pe rând printr-o lentilă situată în interiorul a două cutii mari, pictate una cu alb, alta cu negru şi luminate una foarte puternic, cealaltă foarte slab, astfel încât cantitatea de lumină primită de ochi să fie aceeaşi în cele două cazuri, şi dacă facem astfel încât în interiorul acestor cutii să nu fie nici o umbră, iar în vopsea nici o neregularitate, cutiile vor fi imposibil de diferențiat şi nu vedem decât un spațiu gol în care culoarea gri se împrăştie. Dacă introducem o bucată de hârtie albă în cutia neagră sau o hârtie neagră în cutia albă, totul se schimbă. Prima cutie apare pe loc ca neagră, puternic luminată, cealaltă ca albă, slab luminată. Pentru ca structura iluminare-obiect luminat să fie dată, trebuie să avem deci cel puțin două suprafețe cu putere de reflexie diferită[16]. Dacă facem astfel încât fasciculul unei lămpi cu

---

simple decât ochiul. Structura iluminare-obiect luminat este deci o constantă de tip special, foarte organizată. Dar rămâne necesară pentru o constanță obiectivă şi precisă şi pentru o percepție a lucrurilor (Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p 677).

[14] Experiența este deja raportată de Hering, *Grundzüge der Lehre von Lichtsinn*, p. 15.

[15] Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 600.

[16] *Id., ibid.*, p. 673.

arc să cadă chiar pe un disc negru și punem discul în mișcare pentru a elimina influența rugozităților care există întotdeauna pe suprafața sa, – discul, ca și restul camerei, apare slab luminat, iar fasciculul luminos este un solid alburiu, având discul drept bază. Dacă punem în fața discului o bucată de hârtie albă, „vedem pe dată discul «negru», hârtia «albă», și unul și altul intens luminate"[17]. Transformarea este atât de completă, încât avem impresia că vedem apărând un nou disc. Aceste experiențe, în care nu intervine ecranul, ne fac să le înțelegem pe acelea în care intervine: factorul decisiv în fenomenul constanței, pe care ecranul îl scoate din joc și care poate funcționa în cazul vederii cu ochiul liber, este articulația ansamblului câmpului, bogăția și finețea structurilor pe care acesta le comportă. Când privește prin fereastra unui ecran, subiectul nu mai poate să „domine" *(Überschauen)* raporturile de iluminare, adică nu mai poate percepe în spațiul vizibil subordonații întregi, cu propriile lor lumini, care se detașează una pe fondul alteia[18]. Când își mijește ochii, pictorul distruge organizarea în adâncime a câmpului și o dată cu ea contrastele precise ale iluminării, nu mai există lucruri determinate cu propriile lor culori. Dacă începem din nou experiența cu hârtia albă în umbră și hârtia cenușie luminată și proiectăm pe ecran post-imaginile negative ale celor două percepții, constatăm că fenomenul de constanță nu se mai menține, ca și cum constanța și structura iluminare-obiect luminat nu ar putea avea loc decât în lucruri, și nu în spațiul difuz al post-imaginilor[19]. Admițând că aceste structuri depind de organizarea câmpului, înțelegem dintr-o dată toate legile empirice ale fenomenului de constanță[20], fie că este proporțional cu mărimea ariei retiniene pe care se proiectează spectacolul și cu atât mai clar cu cât, în spațiul retinian în cauză, se proiectează un fragment al lumii mai întinse și mai bine articulate, – fie că este mai departe de perfecțiune în vederea periferică decât în vederea centrală, în vederea monoculară decât în vederea binoculară, în vederea scurtă decât în vederea la distanță, fie că se atenuează la distanță mare, fie că variază cu indivizii și după bogăția lumii lor perceptive, fie

[17] *Id., ibid.*, p. 674.
[18] *Id., ibid.*, p. 675.
[19] *Id., ibid.*, p. 677.
[20] Sunt legile lui Katz, *Farbwelt*.

că, în cele din urmă, este mai departe de perfecțiune în cazul iluminării lor colorate, care șterge structura superficială a obiectelor și nivelează puterea de reflexie a diferitelor suprafețe, decât în cazul iluminărilor incolore care respectă aceste diferențe structurale[21]. Conexiunea dintre fenomenul de constanță, articularea câmpului și fenomenul de iluminare poate fi deci considerată ca un fapt stabilit.

Dar această relație funcțională nu ne face încă să înțelegem nici termenii pe care îi leagă, nici, în consecință, legătura lor concretă. Și dacă ne-am limita la simpla constatare a unei varietăți corelative a celor trei termeni considerați în înțelesul lor obișnuit, cel mai mare beneficiu al descoperirii ar fi pierdut. *În ce sens* trebuie să spunem că rămâne constantă culoarea obiectului? *Ce sunt* organizarea spectacolului și *câmpul* în care se organizează? În cele din urmă, *ce este o iluminare?* Inducția psihologică rămâne oarbă dacă nu reușim să adunăm într-un fenomen unic cele trei variabile conotate și dacă ea nu ne conduce oarecum de mână la o intuiție în care pretinsele „cauze" sau „condiții" ale fenomenului de constanță vor apărea ca momente ale acestui fenomen, într-un raport esențial cu el[22]. Să reflectăm deci asupra fenomenelor care tocmai ne-au fost revelate și să încercăm să observăm cum acestea se motivează unul pe altul în percepția totală.

Să considerăm mai întâi modul special de apariție a luminii sau a culorilor, numit iluminare. Ce are el deosebit? Ce se întâmplă în momentul în care o anumită pată de lumină este considerată ca sursă de lumină în loc să conteze pentru sine? Secole de pictură

---

[21] Gelb, *Farbenkostanz*, p. 677.

[22] De fapt, oricât de mult ar vrea să rămână pozitiv, psihologul simte el însuși foarte clar că prețul cercetărilor inductive este să ne conducă spre o vedere asupra fenomenelor și nu rezistă niciodată pe deplin tentației de a indica cel puțin această nouă conștientizare. Astfel, P. Guillaume *(Traité de Psychologie,* p. 175), expunând legile constanței culorilor, scrie că ochiul „ține cont de iluminare". Într-un fel, cercetările noastre nu fac decât să dezvolte această scurtă frază. Ea nu înseamnă nimic în planul strictei pozitivități. Ochiul nu este mintea, ci un organ material. Cum ar putea vreodată să „țină cont" de ceva? Nu poate să o facă decât dacă introducem, pe lângă corpul obiectiv, corpul fenomenal, dacă vom face astfel un corp-cunoscător și dacă, în cele din urmă, ca subiect al percepției substituim conștiinței existența, adică ființa în lume prin intermediul unui corp.

au fost necesare pentru a observa acest reflex fără de care ochiul ar rămâne tern și orb, ca în tablourile primitivilor[23]. Strălucirea nu este văzută pentru ea însăși, de vreme ce atât timp a putut trece neobservată. Și totuși, ea are rolul său în percepție, din moment ce doar absența ei anulează viața și expresia obiectelor, cât și a fețelor. Strălucirea nu este văzută decât cu coada ochiului. Ea nu se oferă percepției noastre ca un scop, ci este auxiliarul și mediatorul ei. Ea nu se vede pe sine, ci face restul vizibil. În fotografii, strălucirile și iluminările sunt adesea prost redate, deoarece sunt transformate în lucruri. Dacă într-un film, de exemplu, un personaj intră într-o pivniță cu o lampă în mână, nu vedem fasciculul de lumină ca o ființă imaterială care scotocește obscuritatea și face să apară obiectele. Fasciculul de lumină se solidifică, nu mai este capabil să ne arate obiectul la extremitatea sa, trecerea luminii pe un perete nu produce decât bălți de strălucire care îți iau ochii și nu se localizează pe perete, ci pe suprafața ecranului. Iluminarea și strălucirea reflectată nu își joacă deci rolul decât dacă se șterg ca intermediari discreți și dacă ne *conduc* privirea, în loc să o rețină[24]. Ce trebuie însă să înțelegem de aici? Când sunt condus spre stăpânul casei printr-un apartament necunoscut, există cineva care știe în locul meu, pentru care desfășurarea spectacolului vizual are un sens, merge spre un scop și mă las în seama acestei cunoașteri pe care nu o am, mă folosesc de ea. Când într-un peisaj mi se indică un detaliu pe care nu am știut să îl disting singur, există acolo cineva care l-a văzut deja, care știe unde trebuie să stea și unde trebuie să privească pentru a-l vedea. Iluminarea îmi conduce privirea și mă face să văd obiectul, deci, într-un fel, ea *știe* și *vede* obiectul. Dacă îmi imaginez un teatru fără spectatori în care cortina se ridică descoperind un decor iluminat, mi se pare că spectacolul *este în el însuși vizibil,* sau gata să fie văzut, că lumina care scotocește planurile, desenează umbrele și pătrunde spectacolul de la un capăt la altul, realizează înaintea noastră un fel de vedere. Reciproc, propria noastră vedere nu face decât să reia pe cont propriu și să continue învestirea spectacolului prin cărările pe care iluminarea i le trasează, ca și cum, așteptând o

[23] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung,* p. 91.

[24] Pentru a descrie funcția esențială a iluminării, Katz împrumută de la pictori termenul de *Lichtführung (Farbwelt,* pp. 379-381).

frază, avem surpriza să găsim urma unei gândiri străine. Percepem după lumină, aşa cum gândim după celălalt în comunicarea verbală. Şi aşa cum comunicarea presupune (depăşindu-l şi îmbogăţindu-l în cazul unui cuvânt nou şi autentic) un anumit montaj lingvistic prin care un sens locuieşte în cuvinte, tot astfel percepţia presupune în noi un aparat capabil să răspundă solicitărilor luminii, după sensurile lor (adică în acelaşi timp după direcţia şi semnificaţiile lor, care nu sunt decât unul şi acelaşi lucru), să concentreze vizibilitatea răspândită, să împlinească ceea ce este abia schiţat în spectacol. Acest aparat este privirea, sau, cu alte cuvinte, corelarea naturală a aparenţelor şi a desfăşurărilor noastre chinestezice, care nu este cunoscută printr-o lege, ci este trăită ca angajare a corpului nostru în structurile tipice ale unei lumi. Iluminarea şi constanţa lucrului iluminat, corelativul său, depind în mod direct de situaţia noastră corporală. Dacă într-o cameră viu luminată observăm un disc alb aflat într-un con de umbră, constanţa albului este imperfectă. Ea se ameliorează când ne apropiem de zona de umbră în care se află discul. Când intrăm în ea, constanţa devine perfectă[25]. Umbra nu devine cu adevărat umbră (şi, corelativ, discul nu valorează ca fiind alb) decât când încetează să mai fie în faţa noastră, precum ceva care trebuie văzut şi când ne învăluie, când devine mediul nostru, când ne stabilim în ea. Nu putem înţelege fenomenul decât dacă spectacolul, departe de a fi o sumă de obiecte, un mozaic de calităţi etalat în faţa unui subiect acosmic, păcăleşte subiectul şi îi propune un pact. Iluminarea nu vine din partea obiectului, ea este ceea ce asumăm, ceea ce luăm drept normă în timp ce lucrul luminat se detaşează înaintea noastră şi ne prezintă faţa. Iluminarea nu este nici culoare, nici măcar lumină în ea însăşi, se află dincoace de distincţia între culori şi luminozităţi. De aceea tinde întotdeauna să devină „neutră" pentru noi. Penumbra în care rămânem devine atât de firească pentru noi încât nici nu o mai percepem ca penumbră. Iluminarea electrică, ce ni se pare galbenă în momentul în care părăsim lumina diurnă, încetează în curând să aibă culoare definită pentru noi şi, dacă un rest de lumină diurnă pătrunde în cameră, aceasta, „obiectiv neutră", ne apare muiată în albastru[26].

[25] Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 633.

[26] Koffka, *Principes of Gestalt Psychology*, pp. 255 şi următoarele. Vezi *La structure du Comportement*, pp. 108 şi următoarele.

Lumina galbenă a electricității fiind percepută ca galbenă, nu trebuie să spunem că ținem seama de ea în aprecierea aparențelor și regăsim astfel, în mod ideal, culoarea proprie a obiectelor. Nu trebuie să spunem că lumina galbenă, pe măsură ce se generalizează, este văzută sub aspectul luminii diurne și astfel culoarea celorlalte obiecte rămâne într-adevăr constantă. Trebuie să spunem că lumina galbenă, asumând funcția de iluminare, tinde să se situeze dincoace de orice culoare, tinde spre un zero de culoare, și că obiectele își distribuie, corelativ, culorile spectrului după gradul și felul rezistenței lor la această nouă atmosferă. Orice culoare-*quale* este deci mediatizată printr-o culoare-funcție, se determină prin raportare la un nivel care este variabil. Nivelul se stabilește, și o dată cu el toate valorile colorate care depind de el, când începem să trăim în atmosfera dominantă și redistribuim obiectelor culorile spectrului în funcție de această convenție fundamentală. Instalarea noastră într-un anumit mediu colorat, cu transpunerea tuturor raporturilor de culori pe care o antrenează, este o operație corporală. Nu o pot îndeplini decât *intrând* în atmosfera nouă, deoarece corpul este puterea mea generală de a locui în toate mediile lumii, cheia tuturor transpunerilor și a tuturor echivalențelor care îl mențin constant. Astfel, iluminarea nu este decât un moment într-o structură complexă, celelalte momente ale acesteia fiind organizarea câmpului, așa cum o realizează corpul nostru, și lucrul luminat în constanța sa. Corelațiile funcționale pe care le putem descoperi între aceste trei fenomene nu sunt decât o manifestare a „coexistenței lor esențiale“[27].

Să o demonstrăm mai bine insistând asupra ultimelor două fenomene. Ce trebuie să înțelegem prin organizarea câmpului? Am văzut că, dacă introducem o hârtie albă în fasciculul luminos al unei lămpi cu arc, până atunci confundat cu discul pe care cade și perceput ca un solid conic, – fasciculul luminos și discul se disociază dintr-o dată și iluminarea este calificată ca atare. Introducerea hârtiei în fasciculul luminos, care impune cu evidență „non-soliditatea“ conului luminos, schimbă sensul acestuia față de discul pe care se sprijină și îi conferă valoarea de iluminare. Lucrurile se petrec ca și cum între vederea hârtiei luminate și aceea a unui con

[27] *Wesenskoexistenz*, Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 671.

solid ar exista o compatibilitate trăită, ca şi cum sensul unei părţi a spectacolului ar determina o schimbare în sensul ansamblului. Am văzut, de asemenea, că nu putem deosebi culoarea proprie a obiectului şi aceea a sursei de lumină în diferitele părţi ale câmpului vizual luate una câte una, dar că, în ansamblul câmpului vizual, printr-un fel de acţiune reciprocă în care fiecare parte beneficiază de configuraţia celorlalte, se degajă o iluminare generală care dă valoarea „adevărată" fiecărei culori locale. Şi aici, totul se petrece ca şi cum fragmentele spectacolului, care, luate unul câte unul, sunt incapabile să suscite vederea unei iluminări, fac ca aceasta să fie posibilă prin reunirea lor, şi ca şi cum cineva ar ghici de-a lungul valorilor colorate răspândite în câmp posibilitatea unor transformări sistematice. Când un pictor vrea să reprezinte un obiect strălucitor, dacă îl colorează viu, nu reuşeşte atât de bine cum ar face-o repartizând reflexele şi umbrele aşa cum trebuie pe obiectele care îl înconjoară[28]. Dacă reuşim să vedem pentru o clipă ca reliefat un motiv gravat prin scobire, de exemplu un sigiliu, avem dintr-o dată impresia unei iluminări magice care vine din interiorul obiectului. Raporturile de lumină şi umbră pe sigiliu sunt atunci invers decât ar trebui să fie, dacă ţinem seama de iluminarea locului. Dacă plimbăm o lampă în jurul unui bust, menţinând o distanţă constantă, percepem, chiar atunci când lampa însăşi este invizibilă, rotaţia sursei de lumină în complexul schimbărilor de iluminare şi de culoare, singurele date[29]. Deci, există o „logică a iluminării"[30], sau o „sinteză a iluminării"[31], o co-posibilitate a părţilor câmpului vizual care se poate explicita în propoziţii disjunctive; de exemplu, dacă pictorul vrea să îşi justifice tabloul în faţa criticului de artă. Dar această co-posibilitate este trăită mai întâi ca o consistenţă a tabloului sau ca realitate a spectacolului. Mai mult: există o logică totală a tabloului, sau a spectacolului, o coerenţă a culorilor care este simţită, obiectul are forme spaţiale şi sens. Văzut într-o galerie de pictură de la o distanţă convenabilă, un tablou are lumina sa interioară, care dă fiecăreia dintre petele de culoare nu numai valoarea sa colorantă,

[28] Katz, *Farbwelt*, p. 36.
[29] *Id.*, *ibid.*, pp. 379-381.
[30] *Id.*, *ibid.*, p. 213.
[31] *Id.*, *ibid.*, p. 456.

ci și o valoare reprezentativă. Văzut de prea aproape, el cade sub iluminarea dominantă a galeriei, iar culorile „nu mai acționează atunci reprezentativ, nu ne mai dau imaginea anumitor obiecte, ci acționează ca un var pe o pânză“[32]. Dacă în fața unui peisaj de munte luăm acea atitudine critică ce izolează o parte a câmpului, culoarea însăși se schimbă, iar verdele care era un verde de câmpie, izolat de context, își pierde densitatea și culoarea, precum și valoarea reprezentativă[33]. O culoare nu este niciodată simplă culoare, ci culoare a unui obiect anume, iar albastrul unui covor nu ar fi același cu albastrul lânii. Am văzut mai devreme cum culorile câmpului vizual formează un sistem ordonat în jurul unei dominante care este iluminarea luată ca nivel de referință. Acum întrezărim un sens mult mai profund al organizării câmpului: nu numai culorile, ci și caracteristicile geometrice, toate datele senzoriale împreună cu semnificația obiectelor formează un sistem; întreaga noastră percepție este animată de o logică ce atribuie fiecărui obiect toate determinările, în funcție de determinările celorlalte, și „anulează“ orice dată aberantă ca ireală. Această percepție este în totalitate susținută de certitudinea lumii. Din acest punct de vedere observăm, în cele din urmă, adevărata semnificație a constanțelor perceptive. Constanța culorii nu este decât un moment abstract al constanței lucrurilor, aceasta din urmă bazându-se pe conștiința primordială a lumii ca orizont al tuturor experiențelor noastre. Deci, motivul pentru care cred în lucruri nu este perceperea culorilor constante în varietatea iluminărilor; iar lucrul nu va fi o sumă de caracteristici constante, ci, din contră, regăsesc culori constante în măsura în care percepția mea este de la sine deschisă spre lume și spre lucruri.

Fenomenul de constanță este general. S-a putut vorbi despre o constanță a sunetelor[34], a temperaturilor, a greutăților[35] și, în cele din urmă, a datelor tactile în sens strict, ea însăși mediată prin anumite structuri, anumite „moduri de apariție“ ale fenomenelor în fiecare dintre aceste câmpuri senzoriale. Percepția greutăților

[32] *Id., ibid.*, p. 382.
[33] *Id., ibid.*, p. 261.
[34] Von Hornbostel, *Das Räumliche Hören.*
[35] Werner, *Grundfragen der Intersitätspsychologie*, pp. 68 și următoarele. Fischel, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, pp. 342 și următoarele.

rămâne aceeaşi, indiferent de muşchii care participă la ea, sau de poziţia iniţială a acestora. Când ridicăm cu ochii închişi un obiect, greutatea sa nu este diferită, fie că mâna este sau nu încărcată cu o greutate suplimentară (şi fie că această greutate acţionează ea însăşi prin apăsare pe dosul palmei sau prin tracţiune pe palmă). Greutatea este aceeaşi dacă mâna acţionează liber sau dacă, din contră, este legată astfel încât doar degetele să lucreze, – dacă doar un deget execută sarcina sau mai multe degete participă la realizarea ei, – dacă ridicăm obiectul cu mâna, cu capul, cu piciorul sau cu dinţii, – şi, în fine, dacă ridicăm obiectul în apă sau în aer. Astfel, impresia tactilă este „interpretată" ţinând seama de natura şi de numărul aparatelor puse în joc, şi chiar de circumstanţele fizice în care apare; impresii foarte diferite în ele însele, cum ar fi o presiune asupra pielii de pe frunte sau o presiune pe mână, mijlocesc aceeaşi percepţie a greutăţii. Este imposibil să presupunem aici că interpretarea se bazează pe o inducţie explicită şi că subiectul a putut, în experienţa anterioară, să măsoare incidenţa diferitelor variabile asupra greutăţii efective a obiectului; este clar că acesta nu a avut niciodată ocazia să interpreteze presiunile frontale în termeni de greutate, sau să adauge impresiei locale a degetelor greutatea braţului, suprimată în parte prin imersiunea lui în apă, pentru a regăsi scara obişnuită a greutăţilor. Chiar dacă admitem că subiectul, prin folosirea propriului corp, a dobândit încetul cu încetul un barem de echivalenţe pentru greutăţi şi a învăţat că anume impresie furnizată de muşchii degetelor este echivalentă cu anume impresie furnizată de mâna întreagă, de vreme ce aplică astfel de inducţii la părţile corpului care nu i-au servit niciodată la ridicarea de greutăţi, acestea trebuie să se desfăşoare cel puţin în cadrul unei cunoaşteri globale a corpului, care cuprinde sistematic toate părţile acestuia. Constanţa greutăţii nu este o constanţă reală, nu este prezenţa continuă în noi a unei „impresii de greutate" furnizată de organele cel mai adesea folosite, prezenţă stabilită prin asociaţie în celelalte cazuri. Deci, greutatea obiectului va fi oare un invariant ideal, iar percepţia ei o judecată prin care, punând impresia în raport cu condiţiile corporale şi fizice în care apare în fiecare caz, discernem o relaţie constantă între aceste două variabile printr-o fizică naturală? Nu poate fi însă vorba aici decât de un fel de a zice: nu ne cunoaştem corpul, puterea, greutatea şi aria de influenţă a organelor noastre,

așa cum un inginer cunoaște mașina pe care a construit-o piesă cu piesă. Și când comparăm munca mâinii noastre cu aceea a degetelor, o facem pe fondul unei puteri globale a membrului nostru anterior, pe baza căreia se disting sau se identifică, iar operațiile diferitelor organe apar ca echivalente în unitatea unui „eu pot". Corelativ, „impresiile" furnizate de fiecare dintre ele nu sunt într-adevăr distincte, nici legate doar printr-o interpretare explicită, ci se oferă dintr-o dată ca manifestări diferite ale greutății „reale"; unitatea pre-obiectivă a lucrului este perechea unității pre-obiective a corpului. Astfel, greutatea apare ca prioritate identificabilă a unui lucru, pe fondul corpului nostru ca sistem de gesturi echivalente. Această analiză a percepției greutății clarifică întreaga percepție tactilă: mișcarea corpului propriu este pentru pipăit ceea ce iluminarea este pentru vedere[36]. Orice percepție tactilă, deschizându-se spre o „proprietate" obiectivă, are în același timp o componentă corporală, iar localizarea tactilă a unui obiect, de exemplu, o fixează în raport cu punctele cardinale ale schemei corporale. Această proprietate care, la prima impresie, deosebește net pipăitul de vedere, permite, din contră, apropierea lor. Fără îndoială că obiectul vizibil este în fața noastră și nu pe ochi, dar am văzut că, în cele din urmă, poziția, mărimea sau forma vizibile se determină prin orientarea, amplitudinea, luarea în posesie de către privirea mea. Bineînțeles că pipăitul pasiv (pipăitul în interiorul urechii, sau al nasului, în toate părțile corpului care sunt de obicei acoperite, de exemplu) nu ne oferă date decât despre starea propriului corp și aproape nimic despre obiect. Chiar în părțile cele mai fine ale suprafeței noastre tactile, o presiune fără mișcare nu dă decât un fenomen cu greu identificabil[37]. Există însă și o vedere pasivă, fără privire, ca aceea a unei lumini strălucitoare, care nu mai desfășoară în fața noastră un spațiu obiectiv și în care lumina încetează să mai fie lumină, devenind dureroasă și invadându-ne ochiul însuși. Asemeni privirii exploratoare a vederii veritabile, „pipăitul cunoscător"[38] ne proiectează în afara corpului prin mișcare. Când una dintre mâinile mele o atinge pe cealaltă,

[36] Vezi Katz, *Der Aufbau der Tastwelt*, p. 58.
[37] *Id., ibid.*, p. 62.
[38] *Id., ibid.*, p. 20.

mâna mobilă are funcție de subiect, iar cealaltă funcția de obiect[39]. Există fenomene tactile, pretinse calități tactile, ca asprul și netedul, care dispar definitiv dacă le sustragem mișcarea exploratoare. Mișcarea și timpul nu sunt numai o condiție obiectivă a pipăitului cunoscător, ci o componentă fenomenală a datelor tactile. Ele efectuează punerea în formă a fenomenelor tactile, așa cum lumina desenează configurația unei suprafețe vizibile[40]. Netedul nu este o sumă de presiuni asemănătoare, ci modul în care o suprafață utilizează timpul explorării noastre tactile sau modulează mișcarea mâinii noastre. Stilul acestor modulări definește tot atâtea moduri de apariție a fenomenului tactil, care nu se reduc unul la altul și nu pot fi deduse dintr-o senzație tactilă elementară. Există „fenomene tactile de suprafață" *(Oberflächentastungen)* în care un obiect tactil cu două dimensiuni se oferă pipăitului, opunându-se mai mult sau mai puțin penetrării; – medii tactile cu trei dimensiuni, comparabile cu plajele colorate, un curent de aer sau de apă în care ne lăsăm mâna în voie, de exemplu; – există o transparență tactilă *(Durchtastete Flächen)*. Jilavul, uleiosul, lipiciosul aparțin unui strat de structuri mai complexe[41]. Distingem imediat fibra într-un lemn sculptat pe care-l atingem, care este structura lui naturală, și structura artificială care i-a fost dată de sculptor, la fel cum urechea distinge un sunet în mijlocul zgomotelor[42]. Există aici diferite structuri ale mișcării care explorează și nu putem să tratăm fenomenele corespunzătoare ca o asamblare de impresii tactile elementare, de vreme ce așa-zisele impresii componente nu sunt nici măcar date subiectului. Dacă ating o stofă de in sau o perie, între înțepăturile periei și ale firului de in nu există un neant tactil, ci un spațiu tactil fără materie, un fond tactil[43]. Dacă, în realitate, nu poate fi descompus, fenomenul tactil complex nu va putea fi descompus nici în mod ideal din aceleași motive. Și dacă am vrea să definim durul sau moalele, asprul sau netedul, nisipul sau mierea ca tot atâtea legi sau reguli de desfășurare a experienței tactile, ar fi necesar să punem în această experiență știința elemen-

[39] *Id., ibid.*
[40] *Id., ibid.*, p. 58.
[41] *Id., ibid.*, pp. 24–35.
[42] *Id., ibid.*, pp. 38–39.
[43] *Id., ibid.*, p. 42.

telor coordonate de lege. Cel care pipăie și recunoaște suprafața aspră sau netedă nu formulează elementele lor, nici raporturile între acestea, nu le gândește de la un capăt la altul. Nu conștiința atinge și palpează, ci mâna. Iar mâna, așa cum spune Kant, este un „creier exterior omului"[44]. În experiența vizuală, care împinge obiectivarea mai departe decât experiența tactilă, putem să ne lăudăm, cel puțin la prima vedere, că alcătuim lumea, deoarece experiența vizuală ne prezintă un spectacol etalat la distanță în fața noastră, ne dă iluzia că suntem imediat prezenți peste tot, că nu suntem situați niciunde. Dar experiența tactilă aderă la suprafața corpului nostru, nu o putem desfășura înainte-ne, nu devine cu totul obiect. În mod corelativ, ca subiect al pipăitului, nu pot să mă laud că sunt peste tot și niciunde, nu pot uita aici că merg spre lume prin intermediul corpului propriu, experiența tactilă se face „înaintea" mea, nu este centrată în mine. Nu eu ating, ci corpul meu; când pipăi nu gândesc o diversitate, mâna mea regăsește un anume stil care face parte din posibilitățile motorii ale ei. Aici se află înțelesul a ceea ce se spune când se vorbește despre un câmp perceptiv: nu pot pipăi eficient decât dacă fenomenul întâlnește un ecou în mine, dacă se acordă cu o anume natură a conștiinței mele, dacă organul care-i vine în întâmpinare se sincronizează cu el. Unitatea și identitatea fenomenului tactil nu se realizează printr-o sinteză de recunoaștere în concept, ele se bazează pe unitatea și identitatea corpului ca ansamblu sinergic. „Din ziua în care copilul se servește de mână ca de un instrument unic de apucare, aceasta devine și un instrument tactil unic"[45]. Nu numai că mă servesc de degete și de corpul întreg ca de un singur organ, ci, în plus, grație unității corpului, percepțiile tactile obținute printr-un organ sunt traduse de la început în limbajul celorlalte organe. Contactul spatelui sau al pieptului cu inul sau cu lâna, de exemplu, se păstrează în amintire sub forma unui contact manual[46], și, în general, putem să atingem un obiect – în amintire – cu părți ale corpului nostru care nu l-au atins niciodată efectiv[47]. Deci, fiecare contact al unui obiect cu o parte a corpului nostru obiectiv este, în realitate, un contact

[44] Citat fără referință de Katz, *ibid.*, p. 4.
[45] *Id., ibid.*, p. 160.
[46] *Id., ibid.*, p. 46.
[47] *Id., ibid.*, p. 51.

cu totalitatea corpului fenomenal actual sau posibil. Iată cum un obiect tactil poate fi constant de-a lungul diferitelor sale manifestări. Este o constantă-pentru-corpul-meu, o invariantă a comportamentului său total. Corpul se prezintă în fața experienței tactile cu toate suprafețele și toate organele sale deodată, duce cu el o anumită caracteristică a „lumii" tactile.

*
* *

Acum suntem în măsură să abordăm analiza lucrului intersenzorial. Lucrul vizual (discul livid al lunii), sau tactil (craniul meu, așa cum îl simt palpându-l), care se menține neschimbat pentru noi de-a lungul unei serii întregi de experiențe, nu este nici un *quale* care subzistă efectiv, nici notația sau conștiința unei proprietăți anume obiective, ci ceea ce privirea sau mișcarea noastră regăsește sau reia, o întrebare la care acestea dau răspunsul exact. Obiectul care se oferă privirii sau palpării trezește o anumită intenție motrice care nu vizează mișcările corpului propriu, ci lucrul însuși, de care sunt ca și suspendate. Mâna mea cunoaște suprafața dură sau moale, privirea cunoaște lumina lunii – acestea reprezintă o anumită modalitate de a mă alătura fenomenului și de a comunica cu acesta. În amintirea noastră durul și moalele, granulosul și netedul, lumina lunii și a soarelui se dau nu în calitate de conținuturi senzoriale, ci, înainte de toate, ca un anumit tip de simbioză, o anume modalitate proprie de a ne invada exteriorul, un fel anume în care-l primim; iar amintirea nu face decât să desprindă armătura percepției din care s-a născut. Dacă constantele fiecărui sens sunt astfel înțelese, nici vorbă să definim lucrul intersenzorial în care ele se unesc printr-un ansamblu de atribute stabile sau prin noțiunea acestui ansamblu. „Proprietățile" senzoriale ale unui lucru constituie împreună același lucru, așa cum privirea, simțul tactil și toate celelalte simțuri ale mele sunt împreună puterile aceluiași corp, integrate într-o singură acțiune. Când o privesc în mod vag, suprafața pe care o voi recunoaște ca fiind a mesei mă invită deja să o organizez și cheamă mișcările de fixare care îi vor da aspectul „adevărat". Tot astfel, fiecare obiect care se oferă unui simț cheamă asupra lui operația corespunzătoare a tuturor celorlalte simțuri. Văd o culoare de suprafață deoarece am un câmp vizual, iar aranjarea acestuia îmi conduce privirea până la ea, – percep un

lucru deoarece am un câmp de existență și fiecare fenomen apărut polarizează spre el întregul meu corp ca sistem de puteri perceptive. Atunci când experiența mea atinge cel mai înalt grad de claritate, traversez aparențele, ajung la culoarea sau la forma reală, iar Berkeley poate să tot argumenteze că o muscă ar vedea altfel același obiect, sau că un microscop mai puternic l-ar transforma: aceste aparențe diferite sunt, pentru mine, aparențele unui anumit spectacol adevărat, acela în care configurația percepută ajunge, având o claritate satisfăcătoare, la bogăția sa maximă[48]. Am obiecte vizuale pentru că am un câmp vizual în care bogăția și claritatea sunt invers proporționale, iar cele două exigențe – care, dacă le-am considera separat, ar merge la infinit – determină, odată reunite, un anumit punct de maturitate și un maximum în procesul perceptiv. Tot astfel, numesc experiență a lucrului sau a realității – nu numai a unei realități-pentru-vedere sau pentru-pipăit, ci a unei realități absolute – coexistența mea plenară cu fenomenul, momentul în care acesta ar fi, sub toate raporturile, la maximum de articulare, iar „datele diferitelor simțuri" sunt orientate spre acest pol unic, așa cum intențiile privirii mele la microscop oscilează în jurul unei intenții privilegiate. Nu voi numi lucru vizual un fenomen care, asemeni plajelor colorate, nu oferă maximum de vizibilitate de-a lungul diferitelor experiențe pe care le am despre el sau care, asemeni cerului îndepărtat și subțire la orizont, prost localizat și difuz la zenit, se lasă contaminat de structurile cele mai apropiate de el și nu le opune nici o configurație proprie. Dacă un fenomen – fie, de exemplu, un reflex sau o pală ușoară de vânt – nu se oferă decât unuia dintre simțurile mele, este o fantomă și nu se va apropia de existența reală decât dacă ar avea norocul să poată fi capabil să vorbească și celorlalte simțuri ale mele, asemeni vântului, de exemplu, care, atunci când este puternic, devine vizibil în peisajul agitat. Cézanne spunea că un tablou conține în sine până și mirosul peisajului[49]. Voia să spună că aranjamentul coloristic (în opera de artă, dacă aceasta pune stăpânire în totalitate pe lucru) semnifică prin el însuși toate răs-

[48] Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 și următoarele.

[49] J. Gasquet, *Cézanne*, p. 81.

punsurile pe care culoarea le-ar da întrebării celorlalte simțuri, că un lucru nu ar avea această culoare dacă nu ar avea și această formă, aceste proprietăți tactile, o sonoritate și un miros specific și, în cele din urmă, că lucrul este plenitudinea absolută care proiectează în fața ei însăși existența mea indivizibilă. Unitatea lucrului, dincolo de toate proprietățile sale fixe, nu este un substrat, un X vid, un subiect al inerției, ci acest accent unic care se regăsește în fiecare dintre aceste proprietăți, această modalitate unică de a exista, a cărei expresie secundă sunt. Fragilitatea, transparența și sunetul cristalin al unui pahar, de exemplu, traduc un singur fel de a fi. Dacă un bolnav îl vede pe diavol, îi vede și mirosul, flăcările și fumul, deoarece unitatea semnificativă diavol este această esență acră, sulfuroasă și fierbinte. Există în lucru un simbolism care leagă fiecare calitate sensibilă de celelalte. Căldura se oferă în experiență ca un fel de vibrare a lucrului; cât despre culoare, aceasta este ca o ieșire a lucrului în afara sa și este *a priori* necesar ca un obiect foarte cald să se înroșească, excesul vibrației sale făcându-l să se spargă[50]. Desfășurarea datelor sensibile sub privirea noastră, sau sub mâinile noastre este ca un fel de limbaj care s-ar învăța pe sine, în care semnificația ar fi secretată de însăși structura semnelor și de aceea putem spune, literal, că simțurile noastre întreabă lucrurile, iar acestea răspund. „Aparența sensibilă este ceea ce revelează *(Kundgibt),* ea exprimă ca atare ceea ce nu este ea însăși"[51]. Înțelegem lucrul așa cum înțelegem un comportament nou, adică nu printr-o operație intelectuală de subsumare, ci reluând pe cont propriu modul de existență pe care semnele observabile îl schițează în fața noastră. Un comportament figurează un anumit mod de a trata lumea. Tot astfel, în cadrul interacțiunii lucrurilor, fiecare se caracterizează printr-un fel de *a priori* pe care-l respectă în toate întâlnirile sale cu exteriorul. Sensul unui

[50] Unitatea experiențelor senzoriale se bazează pe integrarea lor într-o singură viață, a cărei atestare vizibilă și emblemă devin. Lumea percepută nu este numai o simbolistică a fiecărui simț, prin termenii celorlalte, ci și o simbolistică a vieții umane, așa cum o dovedesc „flăcările" pasiunii, „lumina" minții și atâtea alte metafore sau mituri. H. Conrad-Martius, *Realontologie*, p. 302.

[51] H. Conrad-Martius, *ibid.* p. 196. Același autor *(Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt)* vorbește despre un *Selbstkundgabe* al obiectului, p. 371.

lucru locuiește în acest lucru așa cum sufletul locuiește în corp: el nu este în spatele aparențelor; sensul scrumierei (cel puțin sensul său total și individual, așa cum se oferă el în percepție) nu este o anume idee de scrumieră care coordonează aspectele senzoriale ale acesteia și care ar fi accesibilă doar înțelegerii, ci însuflețește scrumiera, se incarnează în ea în mod evident. De aceea, spunem că în percepție lucrul ne este dat „în persoană", sau „în carne și oase". Înaintea celuilalt, lucrul realizează miracolul exprimării: un interior care se revelează în afară, o semnificație care coboară în lume și începe să existe, pe care nu o putem înțelege în totalitate decât căutând-o cu privirea, în locul său. Astfel, lucrul este corelativul corpului meu și, în general, al existenței mele, pentru care corpul nu este decât structura stabilizată. Lucrul se alcătuiește prin luarea în posesie de către corp; el nu este înainte de toate o semnificație pentru înțelegere, ci o structură accesibilă inspecției corpului, iar dacă vrem să descriem realul așa cum ne apare el în experiența perceptivă, îl găsim încărcat de predicate antropologice. Relațiile între lucruri sau între aspectele acestora fiind întotdeauna mediate de corpul nostru, natura întreagă este punerea în scenă a propriei noastre vieți, sau interlocutorul nostru într-un fel de dialog. Iată de ce, în ultimă analiză, nu putem să concepem un lucru care să nu fie perceput sau perceptibil. Așa cum spunea Berkeley, chiar și un deșert care nu a fost niciodată vizitat are cel puțin un spectator, adică pe noi înșine când ne gândim la el, făcând astfel experiența perceperii lui mentale. Lucrul nu poate fi niciodată separat de cineva care să îl perceapă, el nu poate exista niciodată în sine în totalitate, deoarece articulațiile sale sunt chiar cele ale existenței noastre, iar el se formulează la capătul unei priviri sau al unei exploatări senzoriale care îl investește cu umanitate. În această măsură, orice percepție este o comunicare sau o comuniune, reluarea sau împlinirea de către noi a unei intenții care nu ne aparține, sau, invers, împlinirea în afară a puterilor noastre perceptive, un fel de împerechere a corpului nostru cu lucrurile.

Dacă nu ne-am dat seama mai repede de acest lucru, motivul este că conștientizarea lumii percepute era îngreunată de prejudecățile gândirii obiective. Aceasta are ca funcție constantă să reducă toate fenomenele care atestă unirea subiectului cu lumea și să le substituie ideea clară de obiect în sine și de subiect ca pură conștiință. Deci, gândirea obiectivă taie legăturile care unesc lu-

crul şi subiectul în carne şi oase şi lasă să subziste, pentru a alcătui lumea, doar calităţile sensibile, excluzând modurile de apariţie pe care le-am descris, şi de preferinţă calităţile vizuale, pentru că au o aparenţă de autonomie, se leagă de corp într-un mod mai puţin direct şi ne prezintă un obiect mai degrabă decât să ne introducă într-o atmosferă. În realitate însă, toate lucrurile sunt închegări ale unui mediu şi orice percepţie explicită a unui lucru trăieşte dintr-o comunicare prealabilă cu o anume atmosferă. Nu suntem „o asamblare de ochi, de urechi, de organe tactile cu proiecţiile lor cerebrale... Aşa cum operele literare sunt, toate, ... doar cazuri particulare în permutările posibile ale sunetelor care constituie limbajul şi ale semnelor lor literale, tot astfel calităţile sau senzaţiile reprezintă şi ele elementele din care este făcută marea poezie a lumii noastre *(Umwelt)*. Dar, aşa cum este sigur că cineva care nu ar şti decât sunetele şi literele nu ar cunoaşte deloc literatura şi nu ar sesiza absolut nimic din ea, nu i-ar surprinde fiinţa ultimă, tot astfel, lumea nu este dată şi nimic din ea nu le este accesibil celor cărora „senzaţiile" le sunt date[52]. Obiectul percepţiei mele nu este neapărat un lucru prezent în faţa ochilor mei ca termen pentru cunoaştere; poate fi vorba despre o „unitate de valoare" care nu mi se prezintă decât în mod practic. Dacă am luat un tablou din camera în care locuim, putem percepe o schimbare, fără a o putea numi. Percep tot ceea ce face parte din mediul meu, iar mediul meu cuprinde „tot ceea ce contează practic pentru mine, cu existenţa sau inexistenţa, cu natura sau alterările sale"[53]: furtuna care nu a izbucnit încă, pe care nici nu o prevăd şi ale cărei semne nu aş şti să le înşirui, dar pentru care sunt „pregătit"; – periferia câmpului vizual, pe care istericul nu o sesizează în mod special, dar care îi co-determină, totuşi, mişcările şi orientarea – respectul celorlalţi oameni, sau această prietenie fidelă pe care nici nu am remarcat-o, dar care era acolo pentru mine, de vreme ce atunci când se retrag, ei mă dezechilibrează[54]. Dragostea *este* în buchetele pe care Félix de Vandenesse le pregăteşte pentru Madame de Mortsauf, tot atât de limpede ca într-o mângâiere: „M-am gândit că frunzele şi cu-

[52] Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*, pp. 149–151.

[53] *Id., ibid.*, p. 140.

[54] *Id., ibid.*

lorile aveau o armonie, o poezie, care luminau, fermecând privirea, asemeni frazelor muzicale care trezesc mii de amintiri în străfundul inimilor iubitoare și iubite. Dacă este lumină organizată, culoarea nu ar trebui să aibă un înțeles, așa cum combinările de aer au unul?... Dragostea are blazonul său, iar contesa l-a descifrat în taină. Ea mi-a aruncat una dintre acele priviri incisive care se aseamănă cu strigătul unui bolnav căruia îi atingi rana: era rușinoasă și încântată în același timp". Este evident că buchetul este un buchet de dragoste, și, totuși, este imposibil să precizăm ce anume semnifică în el; tocmai de aceea, Dna de Mortsauf îl poate accepta fără să își încalce jurămintele. Nu există un alt mod de a-l înțelege în afara privirii, dar atunci el spune ce avea de spus. Semnificația lui este urma unei existențe, lizibilă și inteligibilă pentru o altă existență. Percepția naturală nu este o știință, ea nu formulează lucrurile la care se referă, nu le îndepărtează pentru a le observa, ci trăiește cu ele, este „opinia" sau „credința" originară" care ne leagă de o lume ca de patria noastră, iar ființa percepătorului este ființa antepredicativă spre care existența noastră totală este polarizată.

Totuși, definind lucrul ca pe un corelativ al corpului și al vieții noastre, nu i-am epuizat sensul. În cele din urmă, noi nu percepem unitatea propriului corp decât în aceea a lucrului, iar mâinile, ochii, toate organele de simț ne apar ca tot atâtea instrumente substituibile între ele plecând de la lucruri. Corpul prin el însuși, corpul în mișcare nu este decât o masă obscură. Îl percepem ca pe o ființă precisă și identificabilă atunci când se mișcă spre un lucru, în măsura în care se proiectează cu bună știință în afară. Și, de altfel, nu îl vedem niciodată decât cu coada ochiului și în marginea conștiinței, al cărei centru este ocupat de lucruri și de lume. Spuneam că nu putem concepe lucrul perceput în absența cuiva care să îl perceapă. Dar aceasta cu condiția ca lucrul să se prezinte subiectului care îl percepe ca lucru în sine și să pună problema unui în-sine-pentru-noi veritabil. De obicei nu observăm acest lucru deoarece percepția, în contextul ocupațiilor noastre, se așază asupra lucrurilor numai cât să regăsească prezența lor familiară, dar niciodată îndeajuns pentru a descoperi din nou inumanul ascuns în ele. Dar lucrul ne ignoră, el se odihnește în sine. Vom vedea aceasta dacă ne suspendăm ocupațiile și îndreptăm asupra lui o atenție metafizică și dezinteresată. Lucrul este atunci ostil și străin,

nu mai este un interlocutor pentru noi, ci un Altul, închis într-o tăcere dârză, un Sine care ne scapă, asemeni intimității unei conștiințe străine. Spuneam că lucrul și lumea se oferă comunicării perceptive ca o față familiară, a cărei expresie este pe dată înțeleasă. Dar o față nu exprimă ceva decât prin dispunerea culorilor și a luminilor care o compun; sensul acestei priviri nu se află în spatele ochilor, ci pe ei, iar o tușă de culoare în plus sau în minus este suficientă pentru ca pictorul să transforme privirea unui portret. În operele sale de tinerețe, Cézanne încerca să picteze mai întâi expresia, ratând-o din acest motiv. Încetul cu încetul a înțeles că expresia este limbajul lucrului însuși, născându-se în configurația lui. Pictura sa este o încercare de a regăsi fizionomia lucrurilor și a fețelor prin restituirea integrală a configurației lor sensibile. Natura face la fel, fără efort, în fiecare clipă. De aceea peisajele lui Cézanne sunt „acele ale unei pre-lumi în care oamenii nu existau încă[55]". Lucrul ne apărea adineauri ca punct final al unei teleologii corporale, normă a montajului nostru psiho-fiziologic. Dar nu era decât o definiție psihologică, ce nu explicitează sensul întreg al definitului, și care reduce lucrul la experiențele în care îl întâlnim. Acum descoperim nucleul de realitate: un lucru este lucru pentru că, orice ne-ar spune, o spune prin însăși organizarea aspectelor sale sensibile. „Realul" este mediul în care fiecare clipă nu numai că este inseparabilă de celelalte, dar oarecum sinonimă cu ele, în care „aspectele" se semnifică unul pe altul într-o echivalență absolută; este plenitudinea imposibil de depășit: este cu neputință să descriem în întregime culoarea covorului fără a spune că este vorba despre un covor, de lână, și fără a implica în această culoare o anumită valoare tactilă, o anumită greutate, o anumită rezistență la sunet.

Lucrul este genul de existență în care pentru a defini complet un atribut trebuie să definim subiectul în totalitate și, în consecință, sensul nu se deosebește de aparența totală. Tot Cézanne spunea: „Desenul și culoarea nu mai sunt distincte, pe măsură ce pictăm, desenăm, cu cât culoarea se armonizează mai bine, cu atât desenul se clarifică... când culoarea își atinge bogăția, forma își atinge

[55] F. Novotny, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, p. 275.

plenitudinea"[56]. Cu structura iluminare-luminat pot exista planuri. O dată cu apariția lucrului, formele și amplasările univoce sunt, în sfârșit, posibile. Sistemul aparențelor, câmpurile prespațiale se ancorează și devin, în cele din urmă, un spațiu. Dar nu numai caracteristicile geometrice se confundă cu culoarea. Sensul lucrului se construiește chiar sub ochii noștri, un sens pe care nici o analiză verbală nu îl poate epuiza, care se confundă cu exibarea lucrului în evidența sa. Fiecare tușă de culoare pusă de Cézanne trebuie, așa cum spune E. Bernard, „să conțină aer, lumină, obiect, plan, caracter, desen, stil"[57]. Fiecare fragment al unui spectacol vizibil satisface un număr infinit de condiții, iar specificul realului este să contracteze o infinitate de relații în fiecare dintre momentele sale. Asemeni lucrului, tabloul este făcut să fie văzut și nu definit, dar, în cele din urmă, dacă este ca o mică lume care se deschide în alta, nu înseamnă că poate avea aceleași pretenții de soliditate. Simțim foarte bine că tabloul este făcut cu un scop, că sensul precedă în el existența, și nu se învăluie decât cu un minimum de materie, care îi este necesară pentru a se comunica. Din contră, minunea lumii reale este că în ea sensul este una cu existența și că îl vedem instalându-se în existență pentru totdeauna. În domeniul imaginarului, abia mi-am dat seama de intenția de a vedea, că am deja impresia că am văzut. Imaginarul este lipsit de profunzime, nu răspunde eforturilor noastre de a ne schimba punctele de vedere, nu se lasă observat[58]. Nu suntem niciodată în posesia lui. Din contră, în fiecare percepție, materia însăși este cea care ia un sens și o formă. Dacă aștept pe cineva la poarta unei case, pe o stradă prost luminată, fiecare persoană care trece pe poartă apare pentru o clipă sub formă confuză. Este *cineva* care iese și nu știu încă dacă pot recunoaște în el persoana pe care o aștept. Silueta binecunoscută se va naște din această ceață așa cum s-a născut pământul din nebuloasa lui. Realul se deosebește de ficțiunile noastre deoarece în el sensul investește și pătrunde în profunzime materia. Dacă sfârtecăm tabloul, nu mai avem în mâini decât bucăți de pânză vopsită. Dacă spargem o piatră și apoi fragmentele ei, bucățile pe care le obținem sunt tot bucăți de piatră. Realul se

[56] Gasquet, *Cézanne*, p. 123.
[57] E. Bernard, *La Méthode de Cézanne*, p. 298.
[58] J-P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 19.

pretează la o explorare infinită, este inepuizabil. De aceea obiectele umane, ustensilele, ne apar ca fiind puse în lume, în vreme ce lucrurile sunt înrădăcinate într-un fond de natură neumană. Pentru existența noastră, lucrul nu este atât un pol de atracție, cât un pol de repulsie. Ne ignorăm în el și tocmai aici este specificul lui de lucru. Nu începem prin a cunoaște aspectele perspective ale lucrului – acesta nu este mediat de simțurile, senzațiile, perspectivele noastre –, ci ne îndreptăm exact spre el; de abia în al doilea rând observăm limitele cunoașterii noastre, propriile limite de cunoscători. Iată un zar: să îl considerăm așa cum se oferă el, în atitudinea naturală, unui subiect care nu s-a întrebat niciodată despre percepție și care trăiește în lucruri. Zarul este acolo, se odihnește în lume; dacă subiectul îl înconjoară, nu îi apar *semnele,* ci laturile acestuia, el nu percepe proiecțiile sau profilurile zarului, ci îl vede când aici, când acolo; aparențele care nu sunt încă fixate comunică între ele, trec una într-alta, radiază toate de o *Würfelhaftigkeit*[59] centrală care este legătura lor mistică. Din momentul în care luăm în considerare subiectul care percepe, intervin o serie de reducții. Observ mai întâi că zarul nu există decât pentru mine. În fond, poate că vecinii mei nici măcar nu îl văd, iar prin această remarcă zarul își pierde deja puțin din realitate, devine polul unei istorii personale, încetând să mai fie în sine. Observ apoi că, în cel mai rău caz, zarul îmi este dat doar prin vedere și, dintr-o dată, rămân doar cu învelișul zarului întreg, el își pierde materialitatea, se golește, se reduce la o structură vizuală, formă și culoare, lumini și umbre. Cel puțin forma, culoarea, luminile și umbrele nu sunt în vid, ci au încă un punct de sprijin: lucrul vizual. Acesta mai păstrează o structură spațială care afectează proprietățile calitative ale unei valori particulare: dacă aflu că zarul este doar un simulacru, culoarea sa se schimbă pe loc, ele nu mai modulează spațiul în același fel. Toate relațiile spațiale care pot fi găsite în zar prin explicitare, de exemplu distanța dintre fața sa anterioară și cea posterioară, valoarea „reală" a unghiurilor, direcția „reală" a laturilor sunt nedivizate în ființa sa de zar vizibil. De la lucrul vizual la aspectul perspectivei se trece printr-o a treia reducție, observ că nu pot avea sub ochi toate fețele zarului, că unele dintre ele suferă

[59] Scheler, *Der Formalismus in der Ethik,* p. 52.

deformări. Printr-o ultimă reducție, ajung în cele din urmă să am o senzație care nu mai este o proprietate a lucrului, nici măcar a aspectului perspectiv, ci o modificare a corpului meu[60]. Experiența lucrului nu trece prin toate aceste medieri și, în consecință, lucrul nu se oferă unui spirit care ar sesiza fiecare strat constitutiv ca fiind reprezentativ pentru stratul superior și l-ar construi de la un capăt la altul. Lucrul este mai întâi evident și orice încercare de a-l defini fie ca pol al vieții mele corporale, fie ca posibilitate permanentă de senzații, fie ca sinteză a aparențelor sale, substituie lucrului însuși în ființa sa originară o reconstituire imperfectă, cu ajutorul fâșiilor de subiectivitate. Cum să înțeleg că lucrul este corelativul corpului meu cunoscător, pe care în același timp îl neagă?

Nu ne este dat lucrul singur, ci experiența acestuia, o transcendență într-o dâră de subiectivitate, o natură care transpare printr-o istorie. Dacă, împreună cu realismul, am vrea să facem din percepție o coincidență cu lucrul, nu am mai înțelege nici ce este evenimentul perceptiv, sau cum poate subiectul să asimileze lucrul, cum poate să-l poarte cu sine în istoria lui după ce a coincis cu acesta, de vreme ce, prin ipoteză, nu posedă nimic din istoria obiectului. Pentru a percepe lucrurile trebuie să le trăim. Totuși, refuzăm idealismul sintezei, deoarece și acesta deformează relația pe care o trăim cu lucrurile. Dacă subiectul care percepe face sinteza perceputului, el trebuie să domine și să gândească o materie a percepției, să organizeze și să lege chiar el, din interior, toate aspectele lucrului. Aceasta înseamnă că percepția nu mai este inerentă unui subiect individual și unui punct de vedere, iar lucrul își pierde transcendența și opacitatea. A trăi un lucru nu înseamnă nici a coincide cu el, nici a-l gândi de la un capăt la altul. Deci, observăm care este problema noastră. Fără a-și părăsi locul și punctul de vedere, în opacitatea capacității de a simți, subiectul care percepe trebuie să se întindă spre lucruri a căror cheie nu o are dinainte, dar al căror proiect îl poartă totuși în el; să se deschidă spre un Celălalt absolut, pe care îl pregătește în adâncul ființei sale. Lucrul nu este un bloc, iar aspectele perspective, fluxul aparențelor, dacă nu sunt explicit formulate, sunt cel puțin gata

[60] *Id., ibid.*, pp. 51–54.

să fie percepute şi date sub formă de conştiinţă non-tetică, exact cât este nevoie pentru ca eu să mă pot refugia în interiorul lucrului. Când percep o pietricică nu am în mod special conştiinţa faptului că o cunosc doar cu ochii, că nu văd decât anumite aspecte perspective. Şi totuşi, această analiză, dacă o fac, nu mă surprinde. Ştiam cumva că percepţia globală îmi folosea şi îmi traversa privirea, pietricica îmi apărea complet luminată în faţa organelor corpului meu, înţesate de tenebre. Numai să fi avut ideea fantezistă să închid un ochi, sau să mă gândesc la perspectivă şi ghiceam fisurile posibile în blocul solid al lucrului. În acest sens, este adevărată afirmaţia că lucrul se constituie într-un flux de aparenţe subiective. Şi totuşi, nu-l constituiam în prezent, adică nu formulam activ, printr-o verificare a minţii, relaţiile tuturor profilurilor senzoriale între ele şi cu aparatele mele senzoriale. Aceasta am vrut să zicem când am spus că percep cu corpul. Obiectul vizual apare atunci când privirea, urmând indicaţiile spectacolului şi strângând laolaltă luminile şi umbrele răspândite în el, ajunge la suprafaţa luminată ca la ceea ce lumina manifestă. Privirea mea „cunoaşte" semnificaţia unei pete de lumină într-un context dat, înţelege logica luminatului. În general, există o logică a lumii la care corpul meu aderă în întregime, prin care lucrurile intersenzoriale devin posibile pentru noi. Corpul meu, în măsura în care este capabil de sinergie, ştie mai mult sau mai puţin semnificaţia cutărei culori în ansamblul experienţei mele, sesizează încă de la început incidenţa acesteia asupra prezentării şi sensului obiectului. A avea simţuri, vedere, de exemplu, înseamnă a poseda acest montaj general, această caracteristică a relaţiilor vizuale posibile cu ajutorul căreia suntem capabili să asumăm orice constelaţie vizuală dată. A avea un corp înseamnă a poseda un montaj universal, o caracteristică a tuturor desfăşurărilor perceptive şi a tuturor corespondenţelor intersenzoriale dincolo de segmentul de lume pe care îl percepem efectiv. Deci, în percepţie, un lucru nu este *dat* efectiv, ci reluat în interior, reconstituit şi trăit de noi, în măsura în care acesta este legat de o lume ale cărei structuri fundamentale le purtăm cu noi, el fiind doar una dintre închegările posibile ale acesteia. Trăit de noi, lucrul nu ne transcende viaţa într-o mai mică măsură, deoarece corpul uman, cu *habitus*-ul său care desenează un anturaj uman în juru-i, este traversat de o mişcare spre lumea însăşi. Comportamentul animal vizează un mediu *(Umwelt)* ani-

mal şi centre de rezistenţă *(Widerstand)*. Când vrem să îl supunem unor stimuli naturali lipsiţi de semnificaţie concretă, provocăm nevroze[61]. Comportamentul uman se deschide spre o lume *(Welt)* şi spre un obiect *(Gegenstand)*, dincolo de ustensilele pe care şi le construieşte, poate chiar să îşi trateze propriul corp ca pe un obiect. Viaţa umană se defineşte prin puterea de a se nega în gândirea obiectivă, putere pe care o are de la ataşamentul primordial la lumea însăşi. Viaţa umană „cuprinde" nu numai un astfel de mediu definit, ci o infinitate de medii posibile, ea se cuprinde pe sine, deoarece este aruncată într-o lume naturală.

*
* *

Trebuie să lămurim deci această comprehensiune originară a lumii. Spunem că lumea naturală este matricea caracteristică relaţiilor intersenzoriale. Nu înţelegem prin aceasta că lumea este un sistem de relaţii invariabile cărora le este supusă orice existenţă dacă trebuie să poată fi cunoscută, aşa cum face Kant. Lumea nu este ca un cub de cristal ale cărui prezentări posibile se lasă toate concepute prin legea sa de construcţie şi care, în transparenţa sa actuală, lasă chiar părţile ascunse să se vadă. Lumea are unitatea ei fără ca mintea să fi ajuns să îi lege faţetele între ele şi să le integreze în concepţia unui geometral. Unitatea sa este comparabilă cu aceea a unui individ pe care îl recunosc evident şi irecuzabil înainte de a reuşi să dau formula caracterului său, deoarece acesta îşi păstrează stilul în toate vorbele şi în întregul său comportament, chiar dacă îşi schimbă mediul sau ideile. Un stil reprezintă un anumit mod de a trata situaţiile, pe care îl identific sau îl înţeleg la un individ sau la un scriitor reluându-l pe cont propriu, printr-un fel de mimetism, chiar dacă mă aflu în neputinţa de a-l defini. Definiţia stilului, fie ea oricât de corectă, nu oferă niciodată echivalentul exact al acestuia, nu este interesantă decât pentru cei care au deja experienţa lui. Simt unitatea lumii aşa cum recunosc un stil. Totuşi, stilul unei persoane sau al unui oraş nu rămâne constant pentru mine. După o prietenie de zece ani, chiar fără a lua în considerare schimbările vârstei, mi se pare că am de-a face cu

[61] Vezi *La Structure du Comportement*, pp. 72 şi următoarele.

o altă persoană, după zece ani de şedere într-un alt cartier. În cazul lucrurilor, din contră, doar *cunoaşterea* lor variază. Aproape insignifiantă la prima vedere, ea se transformă pe măsură ce percepţia se dezvoltă. Lumea însăşi rămâne aceeaşi de-a lungul vieţii mele întregi, deoarece ea este tocmai starea permanentă în interiorul căreia operez toate corecţiile cunoşterii. Această stare nu este atinsă de corecţii în unitatea ei, iar evidenţa ei îmi polarizează mişcarea spre adevăr, dincolo de aparenţă şi eroare. Ea se află la graniţele primei percepţii a copilului, ca o prezenţă necunoscută încă, dar irecuzabilă, pe care cunoaşterea o va determina şi o va umple apoi. Mă înşel, trebuie să-mi corectez certitudinile şi să îmi abandonez iluziile despre fiinţă, dar nu mă îndoiesc nici o clipă că lucrurile în ele însele sunt compatibile şi co-posibile, deoarece încă de la origine comunic cu o singură fiinţă, un individ imens de pe care experienţele mele sunt prelevate, care rămâne la orizontul vieţii mele asemeni zgomotului unui oraş mare, servind drept fond pentru tot ceea ce facem. Se spune că sunetele sau culorile aparţin unui câmp senzorial deoarece, odată percepute, sunetele nu pot fi urmate decât de alte sunete, sau de tăcere, care nu este un neant auditiv, ci o absenţă a sunetelor, menţinând deci comunicarea noastră cu fiinţa sonoră. Dacă reflectez şi în acest timp nu mă aud, în momentul în care reiau contactul cu sunetele, acestea îmi apar ca fiind deja acolo, regăsesc un fir pe care l-am lăsat să cadă, dar nu s-a rupt. Câmpul este montajul pe care îl am pentru un anumit tip de experienţe, şi care, odată stabilit, nu poate fi anulat. La fel stau lucrurile cu modul în care noi posedăm lumea, cu deosebirea că putem concepe un subiect fără câmp auditiv, dar nu putem concepe un subiect fără lume[62]. Aşa cum absenţa sunetelor nu rupe comunicarea subiectului care aude cu lumea sonoră, tot astfel, în cazul unui subiect surd şi orb din naştere, absenţa lumii vizuale şi a celei auditive nu întrerupe comunicarea cu lumea în general. În faţa lui există întotdeauna ceva, o fiinţă de descifrat, o *omnitudo realitatis*, iar această posibilitate se bazează mereu pe prima experienţă senzorială, oricât de restrânsă sau imperfectă ar fi aceasta. Nu avem alt mod de a şti ce este lumea decât acela de a relua afirmaţia care se face în noi în fiecare clipă, şi orice definiţie a

[62] E. Stein, *Beiträge zur phänomenologhischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenchaften* pp. 10 şi următoarele.

lumii ar fi doar o semnalare abstractă, care nu ne-ar spune nimic fără accesul nostru prealabil la definit, fără cunoașterea lui, prin simplul fapt că existăm. Toate operațiile noastre logice de semnificare trebuie să se bazeze pe experiența lumii, iar lumea însăși nu este, o anume semnificație comună tuturor experiențelor noastre, pe care am citi-o prin ele, nici o idee care ar veni să însuflețească materia cunoașterii. Nu avem despre lume o serie de profiluri care să fie legate prin conștiința noastră despre ele. Fără îndoială că lumea se profilează mai întâi spațial: nu văd decât partea sudică a bulevardului, iar dacă aș traversa șoseaua, aș vedea partea nordică; nu văd decât Parisul, mediul rural pe care l-am părăsit a recăzut într-un fel de viață latentă. Mai profund spus, profilurile spațiale sunt și temporale: un altundeva este întotdeauna ceva văzut, sau pe care l-am putea vedea; chiar dacă îl percep ca simultan prezentului, motivul este apartenența lui la aceeași undă de durată. Orașul de care mă apropii își schimbă aspectul, lucru pe care-l simt când îmi întorc privirea asupra lui, după ce un moment am privit în altă parte. Profilurile nu se succed, însă nici nu se juxtapun în fața mea. În aceste momente diferite, experiența mea se leagă de ea însăși, astfel încât nu am vederi personale diferite legate prin conceperea unei invariante. Corpul care percepe nu ocupă, pe rând, puncte de vedere diferite, sub privirea unei conștiințe atopice care să le gândească. Reflecția este cea care obiectivează punctele de vedere sau perspectivele. Când percep, prin punctul meu de vedere sunt în lumea întreagă și nu cunosc nici măcar limitele câmpului meu vizual. Diversitatea punctelor de vedere este bănuită doar datorită unei alunecări imperceptibile, datorită unui „mișcat" anumit al aparenței. Dacă profilurile succesive se deosebesc într-adevăr, ca atunci când mă apropii cu mașina de un oraș pe care îl privesc doar cu intermitență, nu mai există o percepție a orașului și mă aflu dintr-o dată în fața altui obiect, care nu are nimic în comun cu cel precedent. În cele din urmă judec: „Este Chartres"; sudez ansamblul celor două aparențe, dar numai pentru că ambele sunt prelevate pe o singură percepție a lumii, care, în consecință, nu poate să admită aceeași discontinuitate. Așa cum nu putem construi vederea binoculară a unui obiect plecând de la două imagini monoculare, nu putem realiza nici percepția lucrului și a lumii plecând de la profiluri distincte, iar experiențele mele se integrează într-o singură lume, așa cum imaginea dublă dispare în

lucrul unic când nu-mi comprim, cu degetul, globul ocular. Nu am o vedere în perspectivă, apoi alta şi între ele o legătură făcută de înţelegere, ci fiecare perspectivă *trece în* cealaltă şi, dacă mai putem vorbi despre sinteză, este vorba despre o „sinteză de tranziţie". În particular, vederea actuală nu se limitează la ceea ce îmi oferă efectiv câmpul vizual, iar camera vecină, peisajul din spatele colinei, interiorul sau spatele obiectului nu sunt evocate sau reprezentate. Punctul meu de vedere nu este atât o limitare a experienţei mele, cât o modalitate de a mă strecura în lumea întreagă. Când privesc la orizont, acesta nu mă face să mă *gândesc* la celălalt peisaj, pe care l-aş vedea dacă aş fi acolo, iar acesta din urmă la un al treilea şi tot aşa; nu îmi *reprezint* nimic, ci toate peisajele sunt deja acolo, într-o înlănţuire corespunzătoare şi în infinitatea deschisă a perspectivelor lor. Când privesc verdele strălucitor al unei vaze de Cézanne, aceasta nu mă face să *mă gândesc* la ceramică, ci mi-o prezintă, este acolo, cu crusta ei subţire şi netedă, cu interiorul poros, în felul special în care se modelează verdele. Există în orizontul interior şi exterior al lucrului sau al peisajului o co-prezenţă sau o co-existenţă a profilurilor care se înnoadă de-a lungul spaţiului şi timpului. Lumea naturală este orizontul tuturor orizonturilor, stilul tuturor stilurilor, care garantează experienţelor mele o unitate dată, nu una dorită, dedesubtul raporturilor vieţii mele personale şi istorice, al cărei corelativ este în mine existenţa dată, generală şi prepersonală a funcţiilor mele senzoriale în care am găsit definiţia corpului.

Dar cum pot avea experienţa lumii ca pe aceea a unui individ existent în fapt, de vreme ce nici una din vederile perspective ale acesteia nu o epuizează, orizonturile fiind mereu deschise, iar, pe de altă parte, nici o cunoaştere, chiar ştiinţifică, nu ne dă formula invariabilă a unei *facies totius universi?* Cum poate un lucru să ni se prezinte într-adevăr vreodată, dacă sinteza lui nu este niciodată terminată şi mă pot aştepta întotdeauna să îl văd dezmembrându-se şi trecând la statutul de simplă iluzie? Totuşi, există ceva important. Există un anumit grad, cel puţin relativ, de determinare. Chiar dacă în cele din urmă nu ştiu nimic în mod absolut despre această piatră, iar în ceea ce o priveşte cunoaşterea merge din aproape în aproape la infinit şi nu se împlineşte niciodată, totuşi, piatra percepută este acolo, o recunosc, am numit-o şi cădeam de acord asupra acestui subiect pentru un anumit număr de enunţări.

Se pare că ajungem, astfel, la o contradicție: credința într-un lucru sau într-o lume nu poate însemna decât presupunerea unei sinteze încheiate, – și totuși, această împlinire nu este posibilă datorită naturii însăși a perspectivelor care trebuie legate, de vreme ce fiecare dintre ele ne trimite, în mod vag, prin orizonturile sale, la alte perspective. Atâta timp cât operăm în ființă există, într-adevăr, o contradicție. Dacă însă operăm în timp și reușim să înțelegem timpul ca măsură a ființei, contradicția încetează, sau, mai degrabă, se generalizează, este legată de condițiile ultime ale experienței noastre, se confundă cu posibilitatea de a gândi și de a trăi. Sinteza orizonturilor este esențialmente temporală, adică nu este supusă timpului, nu îl suportă, nu este nevoită să îl depășească. Ea se confundă cu însăși mișcarea prin care trece timpul. Prin câmpul meu perceptiv și orizonturile sale spațiale sunt prezent în mediul meu înconjurător, coexist cu toate celelalte peisaje care se întind dincolo și toate aceste perspective formează împreună un singur val temporal, o clipă a lumii; prin câmpul meu perceptiv cu orizonturile sale temporale sunt prezent prezentului meu, întregului trecut care l-a precedat și viitorului. În același timp, ubicuitatea aceasta nu este efectivă, ci doar vădit intențională. Peisajul pe care îl am sub ochi poate foarte bine să îmi anunțe configurația celui care este ascuns în spatele colinei; el nu o face decât cu un anumit grad de indeterminare: aici sunt câmpii, acolo vor fi, poate, păduri, dar în orice caz știu doar că dincolo de orizontul apropiat vor fi mări sau pământuri, dincolo de ele marea nesfârșită sau marea înghețată, dincolo de ele mediu terestru sau aer și, la marginea atmosferei terestre, știu doar că există ceva care poate fi perceput în general, dar nu posed decât stilul abstract al acestor depărtări. Tot astfel, deși trecutul este închis din aproape în aproape, în trecutul mai recent care i-a urmat imediat, acesta se degradează în favoarea îmbinării intenționalităților, iar primii mei ani se pierd în existența generală a corpului, despre care știu doar că se afla în fața culorilor, a sunetelor și a unei naturi asemănătoare cu cea pe care o văd în prezent. Nu posed decât în principiu depărtările, trecutul și viitorul, viața îmi scapă peste tot, este circumscrisă de zone impersonale. Contradicția pe care o găsim în faptul că lumea este reală și neîmplinită în același timp este contradicția între ubicuitatea conștiinței și angajarea ei într-un câmp de prezență. Dar să privim mai bine: este într-adevăr vorba despre contradicție

şi alternativă? Dacă spun că sunt închis în prezentul meu, deoarece trec printr-o tranziţie imperceptibilă de la prezent la trecut, de la apropiere la depărtare, şi de vreme ce este imposibil a separa în mod limpede prezentul de ceea ce nu este decât actualizat, transcendenţa depărtărilor ajunge în prezentul meu şi introduce o bănuială de irealitate până în experienţele cu care cred că aş coincide. Dacă sunt aici şi acum, nu sunt aici, nici acum. Dacă, din contră, consider că raporturile mele intenţionale cu trecutul şi cu oriunde, sunt constitutive pentru trecut şi pentru acest oriunde, dacă vreau să sustrag conştiinţa oricărei localizări sau temporalităţi, dacă sunt peste tot unde percepţia şi memoria mă duc, nu pot locui în vreun timp şi, o dată cu realitatea privilegiată care îmi defineşte prezentul actual, dispare şi aceea a fostelor mele prezenturi, sau a prezenturilor mele eventuale. Dacă sinteza ar putea fi efectivă, dacă experienţa mea ar forma un sistem închis, dacă lumea şi lucrul ar putea fi definite o dată pentru totdeauna, dacă orizonturile spaţio-temporale ar putea, chiar la modul ideal, să fie explicate şi lumea să fie gândită fără punct de vedere, nimic nu ar exista atunci, aş trece pe desupra lumii şi, departe ca toate aceste locuri şi timpuri să devină simultan reale, ele ar înceta să existe, deoarece nu aş locui în nici unul şi nu aş fi angajat în nici o situaţie. Dacă sunt întotdeauna şi peste tot, nu sunt niciodată şi niciunde. Astfel, nu există posibilitatea de a alege între neîmplinirea lumii şi existenţa sa, între angajarea şi ubicuitatea conştiinţei, între transcendenţă şi imanenţă, de vreme ce fiecare dintre aceşti termeni, odată afirmat singur, provoacă apariţia termenului contradictoriu. Ceea ce trebuie să înţelegem este că acelaşi motiv mă face prezent aici şi acum şi prezent aiurea şi totdeauna, absent acum de aici şi absent întotdeauna din orice loc şi din orice timp. Această ambiguitate nu este o imperfecţiune a conştiinţei sau a existenţei, ci definiţia lor. În sens larg, timpul, adică ordinea coexistenţelor şi a succesiunilor este un mediu în care nu putem avea acces şi pe care nu îl putem înţelege decât ocupând o situaţie în el şi sesizându-l în întregime prin intermediul orizonturilor acesteia. Lumea, care este nucleul timpului, subzistă doar prin această unică mişcare care separă ceea ce este actualizat de prezent şi le compune în acelaşi timp, iar conştiinţa, care trece drept loc al limpezimii, este, din contră, locul însuşi al echivocului. În aceste condiţii, putem foarte bine să spunem, dacă vrem, că nimic

nu există în mod absolut. Într-adevăr, ar fi mai exact să spunem că nimic nu există, totul se temporalizează. Dar temporalitatea nu este o existență diminuată. Ființa obiectivă nu este existență completă. Modelul ne este furnizat de lucrurile din fața noastră, care, la prima vedere, par absolut determinate: această piatră *este* albă, dură, călduță; lumea pare că se cristalizează în ea, parcă nu ar avea nevoie de timp să existe, că se desfășoară întreagă într-o clipă, că orice surplus de existență este o nouă naștere pentru ea. Pentru un moment, am fi tentați să credem că, dacă lumea trebuie să fie ceva, atunci ea nu este decât o sumă de lucruri analoage acestei pietre, iar timpul este o sumă de clipe perfecte. Acestea sunt lumea și timpul cartezian, iar concepția ființei în acest fel este, fără îndoială, inevitabilă, de vreme ce am un câmp vizual cu obiecte circumscrise, un prezent sensibil și tot acest „altundeva" se dă ca un altfel de aici, întregul trecut și tot viitorul ca un fost prezent sau ca un viitor prezent. Percepția unui singur lucru pune pentru totdeauna bazele idealului de cunoaștere obiectivă sau explicită pe care logica clasică îl dezvoltă. Dar de îndată ce ne sprijinim pe aceste certitudini, imediat ce trezim viața intențională care le generează, observăm că ființa obiectivă își are rădăcinile în ambiguitățile timpului. Nu pot să concep lumea ca pe o sumă de lucruri, nici timpul ca pe o sumă de „acum"-uri punctuale, deoarece orice lucru se poate oferi cu toate determinările sale doar dacă celelalte lucruri se retrag în valul depărtărilor, fiecare prezent oferindu-se în realitatea sa doar cu condiția excluderii prezenței simultane a prezenturilor anterioare și posterioare, și astfel o sumă de lucruri sau o sumă de prezenturi este un non-sens. Lucrurile și clipele pot să se articuleze una pe alta pentru a forma o lume doar prin intermediul ființei ambigue pe care o numim subiectivitate, pot deveni co-prezente doar în intenție și dintr-un anumit punct de vedere. Timpul obiectiv care se scurge și există parte cu parte nu ar fi nici măcar bănuit dacă nu ar fi înfășurat într-un timp istoric care se proiectează din prezentul viu spre un trecut și spre un viitor. Pretinsa plenitudine a obiectului și a clipei țâșnește doar în fața imperfecțiunii ființei intenționale. Un prezent fără viitor sau un prezent etern este exact definiția morții; prezentul viu este sfâșiat între un trecut pe care îl reia și un viitor pe care îl proiectează. Deci, este esențial ca lucrul și lumea să se prezinte ca „deschise", să ne trimită dincolo de manifestările lor determinate și să

ne promită întotdeauna „altceva de văzut". Acest lucru este uneori exprimat prin afirmația că lucrul și lumea sunt misterioase. Într-adevăr, ele sunt misterioase de îndată ce nu ne mai mărginim la aspectul lor obiectiv, repunându-le în mediul subiectivității. Sunt chiar un mister absolut, care nu este lămurit în nici un fel, și nu din cauza unui defect provizoriu al cunoașterii noastre, caz în care ar avea rangul de simplă problemă, ci pentru că el nu este de ordinul gândirii obiective, în care există soluții. Dincolo de orizonturile noastre nu există nimic de văzut, exceptând alte peisaje și alte orizonturi, nimic în interiorul lucrului, exceptând alte lucruri mai mici. Idealul gândirii obiective este în același timp fundamentat și ruinat de temporalitate. În sensul plin al cuvântului, lumea nu este un obiect, ci are un înveliș de determinări obiective, dar și fisuri, lacune prin care subiectivitățile se cazează în ea sau care sunt, mai degrabă, chiar aceste subiectivități. Înțelegem acum de ce lucrurile, care își datorează sensul lumii, nu sunt semnificații oferite inteligenței, ci structuri opace, și de ce sensul lor ultim rămâne începețoșat. Lucrul și lumea nu există decât trăite de mine, sau de subiecți asemeni mie, de vreme ce ele sunt înlănțuirea perspectivelor noastre, pe care însă le transcend, deoarece această înlănțuire este temporală și nedeterminată. Mi se pare că lumea se trăiește pe sine în afara mea, asemeni peisajelor absente care continuă să trăiască dincolo de câmpul meu vizual, asemeni trecutului care s-a trăit altădată dincoace de prezentul meu.

*
* *

Halucinația dezintegrează sub ochii noștri realul, îi substituie o cvasi-realitate; fenomenul halucinatoriu ne readuce în două feluri la fundamentele prelogice ale cunoașterii noastre și confirmă ceea ce tocmai am spus despre lucruri și despre lume. Cel mai important este faptul că bolnavii deosebesc, aproape tot timpul, halucinațiile de percepții. Schizofrenicii care au halucinații tactile de injecție sau de „curent electric" tresar când li se aplică un jet de clorură de etil sau curent electric adevărat: „De data aceasta, spun ei medicului, vine de la dumneavoastră, vreți să mă operați..." Un alt schizofrenic, care spunea că vede un om care stă în grădină sub fereastra sa și indica locul acestuia, hainele și atitudinea lui, este stupefiat când cineva se află într-adevăr în locul indicat, în același costum și cu aceeași atitudine. Privește atent: „Este adevărat,

este cineva acolo, este un altul". Refuză să numere doi oameni în grădină. Un bolnav care nu s-a îndoit niciodată că aude voci, atunci când aude la gramofon voci analoage își întrerupe munca, înalță capul fără să se întoarcă, vede un înger alb apărând, așa cum se întâmplă uneori când își aude vocile, dar nu include această experiență în numărul „vocilor" zilei: de această dată nu este același lucru, este o voce „directă", poate aceea a medicului. O dementă senilă, care se plânge că găsește pudră în pat, tresare când găsește, într-adevăr, un strat subțire de pudră de orez: „Ce este aceasta? Pudra aceasta este umedă, cealaltă este uscată." Subiectul care vede, într-un delir alcoolic, mâna medicului ca fiind un cobai, remarcă imediat că în cealaltă mână medicul are un cobai adevărat[63]. Dacă bolnavii spun atât de des că li se vorbește prin telefon sau prin radio, este tocmai pentru a exprima faptul că lumea morbidă este artificială, că-i lipsește ceva pentru a putea fi o „realitate". Vocile sunt ale unor mârlani, sau ale unor „oameni care se prefac mârlani", un tânăr care imită vocea unui bătrân, „ca și cum un german ar încerca să vorbească idiș"[64]. „Este ca atunci când o persoană spune cuiva ceva, dar nu se ajunge până la sunet"[65]. Oare aceste mărturii nu pun capăt oricărei dezbateri despre halucinație? De vreme ce halucinația nu este un conținut senzorial, nu mai rămâne decât să o considerăm ca o judecată, ca o interpretare sau ca o credință. Dacă însă bolnavii nu cred în halucinație în același sens în care noi credem în obiectele percepute, nici teoria intelectuală a halucinației nu este posibilă. Alain citează cuvintele lui Montaigne despre nebuni: „care cred că văd ceea ce de fapt nu văd"[66]. Dar, tocmai, nebunii nu *cred* că *văd,* sau, oricât de puține i-am întreba, își rectifică întotdeauna declarațiile asupra acestui punct. Halucinația nu este o judecată sau o credință temerară din aceleași motive care o împiedică să fie un conținut senzorial: judecata sau credința nu ar putea consta decât în a formula halucinația ca adevărată, iar bolnavii exact lucrul acesta nu îl fac. Ei disting în planul judecății halucinația de percepție; în orice caz, aduc argumente împotriva halucinațiilor lor: șobolanii nu pot să iasă din

[63] Zucker, *Experimentelles über Sinnestäuschungen,* pp. 706–764.

[64] Minkovski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace,* p. 66.

[65] Schröder, *Das Halluzinieren,* p. 606.

[66] *Système des Beaux-Arts,* p. 15.

gură şi să intre în stomac[67], un medic care aude voci urcă în barcă şi vâsleşte până în larg pentru a se convinge că nimeni nu îi vorbeşte cu adevărat[68]. Când survine criza halucinatorie, şobolanii şi vocile *sunt încă acolo.*

De ce nici empirismul, nici intelectualismul nu reuşesc să înţeleagă halucinaţia şi prin ce altă metodă am avea noi şansa să reuşim? Empirismul încearcă să *explice* halucinaţia asemeni percepţiei: prin efectul anumitor cauze fiziologice; de exemplu, iritarea centrilor nervoşi, a datelor sensibile ar apărea aşa cum apar ele în percepţie, prin acţiunea unor stimuli fizici asupra aceloraşi centri nervoşi. La prima vedere, între aceste ipoteze fiziologice şi concepţia intelectualistă nu există nici un punct comun. În realitate, ele au în comun, aşa cum vom vedea, faptul că ambele presupun prioritatea gândirii obiective; doctrinele dispun amândouă de un singur mod de a fi, fiinţa obiectivă, şi caută să introducă în ea cu forţa fenomenul halucinaţiei. Astfel, fenomenul este falsificat şi se ratează modul său propriu de certitudine, precum şi sensul imanent, de vreme ce, după părerea bolnavului însuşi, halucinaţia nu-şi are locul în lumea obiectivă. Pentru empirism, halucinaţia este un eveniment în lanţul de evenimente care se întind de la stimul la starea de conştiinţă. În intelectualism, se încearcă, pentru a se debarasa de halucinaţie, construirea ei, deducerea naturii ei plecând de la o anumită idee a conştiinţei. *Cogito*-ul ne învaţă că existenţa conştiinţei se confundă cu conştiinţa de a exista. Deci, nu poate exista nimic în ea fără ştirea ei şi, reciproc, tot ceea ce ştie cu certitudine îşi are izvorul în ea însăşi. În consecinţă, adevărul sau falsitatea unei experienţe nu trebuie să consiste în raportul acesteia cu un real exterior, ci să fie lizibil în ea cu titlul de denumiri intrinseci, fără de care nu ar putea fi niciodată recunoscute. Astfel, percepţiile false nu sunt adevărate percepţii. Cel care are halucinaţii nu poate auzi sau vedea în adevăratul sens al cuvântului. El judecă sau crede că vede şi aude, dar, de fapt, nu vede şi nu aude. Concluzia nu salvează nici măcar *cogito*-ul: ar rămâne de ştiut într-adevăr cum poate subiectul să creadă că aude când nu aude efectiv. Putem spune că această credinţă este pur şi simplu

[67] Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, p. 15.

[68] Jaspers, *Über Trugwahrnehungen*, p. 471.

asertivă, că este o cunoaștere de prim gen, una dintre acele aparențe flotante în care nu credem în sensul adevărat al cuvântului și care nu subzistă decât în lipsa oricărei critici; într-un cuvânt, o simplă stare de fapt a cunoașterii noastre. Problema va fi atunci de a ști cum poate această conștiință să fie într-o stare de imperfecțiune fără să-și dea seama, sau, dacă știe, cum poate să adere la ea[69]. *Cogito*-ul intelectualist nu lasă în fața lui decât un pur *cogitatum* pe care îl posedă și îl constituie de la un capăt la altul. Dacă vrem să înțelegem cum se poate înșela *cogito*-ul asupra unui obiect pe care îl constituie ne aflăm într-o dificultate fără speranță de rezolvare. Deci, și aici, reducerea experienței noastre la obiecte, prioritatea gândirii obiective întorc privirea de la fenomenul halucinației. Între explicația empiristă și reflecția intelectualistă există o înrudire profundă: ignorarea fenomenului, care le este comună. Și una și cealaltă îl construiesc, în loc să îl trăiască. Chiar ceea ce există nou și valabil în intelectualism – diferența de natură pe care o stabilește între percepție și halucinație – este compromis de prioritatea gândirii obiective: dacă subiectul care are halucinații *cunoaște* obiectul sau își gândește halucinația ca atare, cum este posibilă impostura halucinatorie? Totul se trage de la faptul că gândirea obiectivă, reducerea lucrurilor trăite la obiecte, a subiectivității la *cogitatio* nu lasă loc aderării echivoce a subiectului la fenomenele pre-obiective. Deci, consecința este limpede. Nu trebuie să construim halucinația, nici conștiința în general, după o anumită esență sau idee despre ea însăși care ne obligă să o definim printr-o adecvare absolută și face să nu poată fi concepute opririle în dezvoltarea ei. Învățăm să cunoaștem conștiința ca pe oricare alt lucru. Nu trebuie să îl credem pe cel care spune că vede sau aude când are halucinații[70], de vreme ce el spune și contrariul, ci trebuie să îl înțelegem. Nu trebuie să ținem cu dinții de opiniile conștiinței sănătoase despre conștiința care halucinează și să ne considerăm

[69] De aici ezitările lui Alain: dacă se cunoaște întotdeauna, conștiința trebuie să deosebească imediat ceea ce este perceput de imaginar și se va spune că imaginarul nu este vizibil (*Système des Beaux-Arts*, pp. 15 și urm). Dacă există însă o impostură halucinatorie, trebuie ca imaginarul să poată trece drept perceput și se va spune că judecata ia cu sine viziunea (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p.18).

[70] Așa cum reproșează Alain psihologilor că fac acest lucru.

ca singurii judecători ai sensului propriu al halucinației. Fără îndoială, mi se va răspunde că nu pot să ajung la halucinație așa cum este ea pentru sine. Cel care gândește halucinația sau pe celălalt sau propriul său trecut nu coincide niciodată cu halucinația, cu celălalt, cu trecutul lui, așa cum a fost el. Cunoașterea nu poate niciodată să treacă limita facticității. Este adevărat, dar acest lucru nu ne poate servi drept justificare pentru construcțiile arbitrare. Este adevărat că nu am vorbi despre nimic dacă ar trebui să vorbim doar despre experiențele cu care coincidem, de vreme ce vorbirea este deja o separare. Mai mult, nu există experiență fără vorbire, trăirea pură nu este nici măcar în viața vorbitoare a omului. Dar primul sens al vorbirii se află, totuși, în acest text al experienței pe care încearcă să îl profereze. Nu căutăm o coincidență himerică a eului cu celălalt, a eului prezent cu trecutul său, a medicului cu bolnavul; nu ne putem asuma situația celuilalt, nici retrăi trecutul în realitate, sau boala așa cum este ea trăită de bolnav. Conștiința celuilalt, trecutul sau boala nu pot fi reduse niciodată în existența lor la ceea ce cunosc eu despre ele. Însă nici conștiința mea, în măsura în care există și este angajată, nu se reduce la cunoștințele pe care le am despre ea. Dacă filosoful își provoacă singur halucinații prin intermediul unei injecții cu mescalină, sau cedează la pulsul halucinator și va trăi astfel halucinația, nu o va cunoaște, sau va păstra ceva din capacitatea lui reflexivă și mărturia sa va fi întotdeauna respinsă, nefiind aceea a unui om care este „angajat" în halucinație. Deci, privilegiul cunoașterii de sine nu există, iar celălalt nu este mai greu de pătruns decât propriul meu eu. Ceea ce mi se dă nu este eul meu și celălalt, pe de altă parte, prezentul meu și, pe de altă parte, trecutul meu, conștiința sănătoasă cu *cogito*-ul său și, pe de altă parte, conștiința care halucinează, prima fiind singura care o judecă pe cea din urmă, redusă la supozițiile interne în ceea ce o privește pe aceasta – ci medicul *cu* bolnavul, eu *cu* celălalt, trecutul meu la *orizontul* prezentului meu. Îmi deformez trecutul evocându-l în prezent, dar pot să țin cont chiar de aceste deformări, care îmi sunt indicate de tensiunea ce subzistă între trecutul abolit vizat și interpretările mele arbitrare. Mă înșel asupra celuilalt deoarece îl văd din punctul meu de vedere, dar îl aud când protestează și, în final, am ideea celuilalt ca a unui centru de perspective. În interiorul propriei mele situații îmi apare aceea a bolnavului pe care îl întreb și învăț

să mă cunosc, prin acest fenomen cu doi poli, în aceeași măsură în care învăț să-l cunosc pe celălalt. Trebuie să ne repunem în situația efectivă în care ni se oferă halucinațiile și „realul" și să sesizăm diferențierea lor concretă în momentul în care se operează ea în comunicarea cu bolnavul. Sunt așezat în fața subiectului cu care vorbesc; încearcă să îmi descrie ceea ce „vede" și ceea ce „aude"; nu este vorba nici de a-l crede pe cuvânt, nici de a reduce experiențele sale la ale mele, nici de a coincide cu el, nici de a-mi menține doar punctul meu de vedere, ci de a explicita experiența mea și a lui așa cum se indică ea în propria-mi experiență, credința sa halucinatorie și credința mea reală, de a le înțelege una prin cealaltă.

Dacă voi clasifica printre halucinații vocile și viziunile interlocutorului meu înseamnă că în lumea mea vizuală și auditivă nu găsesc nimic care să semene cu ele. Deci, sunt conștient că sesizez prin auz și mai ales prin văz un sistem de fenomene care nu constituie numai un spectacol privat, ci este singurul spectacol posibil pentru mine și chiar pentru celălalt – ceea ce numim realitate. Lumea percepută nu este doar lumea *mea,* în ea văd schițându-se și comportamentele celorlalți, care o vizează; este corelativă nu numai conștiinței mele, ci oricărei conștiințe pe care *o pot întâlni.* Ceea ce văd cu ochii mei epuizează pentru mine posibilitățile vederii. Fără îndoială că văd lumea sub un unghi anume, și admit că un spectator altfel așezat zărește ceea ce eu doar ghicesc. Dar celelalte spectacole sunt în prezent implicate în spectacolul meu, așa cum spatele sau partea de jos a obiectelor este percepută simultan cu fața lor vizibilă, sau cum camera vecină preexistă percepției pe care aș avea-o efectiv dacă m-aș duce în ea. Experiențele celuilalt, sau cele pe care le-aș obține deplasându-mă nu fac decât să dezvolte ceea ce este indicat prin orizonturile experienței mele actuale, fără a mai adăuga ceva. Percepția mea face ca un număr nedefinit de lanțuri perceptive să coexiste confirmându-i toate aspectele și corespunzându-i. Privirea și mâna mea știu că orice deplasare efectivă ar suscita un răspuns sensibil întru totul conform așteptării mele și simt deja mișunându-mi sub ochi infinita masă de percepții mai amănunțite, pe care le am dinainte și asupra cărora am influență deplină. Deci, am conștiința că percep un mediu care nu „tolerează" nimic în plus față de ceea ce este înscris sau indicat în percepția mea, comunic în prezent cu

o plenitudine care nu poate fi depăşită[71]. Cel care are halucinaţii nu crede prea mult în ele: fenomenul halucinatoriu nu face parte din lume, adică nu este *accesibil,* nu există un drum definit care să ducă de la el la toate celelalte experienţe ale subiectului care are halucinaţii, sau la experienţa subiecţilor sănătoşi. „Nu-mi auziţi vocile?", spune bolnavul, „sunt, deci, singurul care le aude"[72]. Halucinaţiile nu se joacă pe aceeaşi scenă cu a lumii percepute, ele sunt oarecum imprimate peste aceasta: „Uitaţi, spune bolnavul, în timp ce noi vorbim, mi se spune asta, de unde ar putea veni aceste vorbe?"[73] Dacă halucinaţia nu are loc în lumea stabilă şi intersubiectivă înseamnă că îi lipsesc plenitudinea, articularea internă care fac ca lucrul adevărat să se odihnească „în sine", să acţioneze şi să existe prin el însuşi. Lucrul din halucinaţie nu este înţesat de mici percepţii care îl poartă în existenţă asemeni lucrului adevărat, ci este o semnificaţie implicită şi nearticulată. În faţa lucrului adevărat, comportamentul nostru se simte motivat de „stimuli" care îi justifică intenţia, oferindu-i un conţinut. În cazul unei fantasme, iniţiativa vine din noi şi nimic din afară nu îi corespunde[74]. Lucrul din halucinaţie nu este, asemeni lucrului real, o fiinţă profundă care să contracte în ea însăşi o densitate de durată, iar halucinaţia nu este, asemeni percepţiei, influenţa mea concretă asupra timpului într-un prezent viu. El alunecă deasupra timpului şi a lumii. Persoana care îmi vorbeşte în vis nici nu a deschis gura, gândirea ei îmi este magic comunicată, ştiu ceea ce îmi spune chiar înainte ca ea să vorbească. Halucinaţia nu este în lume, ci „în faţa" ei, deoarece corpul subiectului care halucinează şi-a pierdut inserţia în sistemul aparenţelor. Orice halucinaţie este mai întâi una a corpului propriu. „Este ca şi cum aş auzi cu gura". „Cel care vorbeşte se află pe buzele mele," spun bolnavii[75]. În cazul „sentimentelor de prezenţă" *(leibhaften Bewusztheiten),* bolnavii simt

---

[71] Minkowski, *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace,* p. 66.

[72] *Ibid.,* p. 64.

[73] *Ibid.,* p. 66.

[74] De aceea putea Palagyi să spună că percepţia este o „fantasmă directă", iar halucinaţia o „fantasmă inversă". Schörsch, *Zur Theorie der Halluzinationen,* p. 64.

[75] Schröder, *Das Halluzinieren,* p. 606.

imediat prezența, aproape de ei, în spatele lor sau chiar pe ei a cuiva pe care nu îl văd niciodată, îl simt apropiindu-se sau îndepărtându-se. Un schizofrenic are întotdeauna impresia că este văzut gol, din spatele lui. George Sand are un dublu pe care nu l-a văzut niciodată, dar care o vede în mod regulat și o cheamă, cu voce proprie, pe nume[76]. Depersonalizarea și tulburarea schemei corporale se traduc imediat printr-o fantasmă exterioară, deoarece pentru noi a percepe propriul corp și a ne percepe situația într-un mediu fizic și uman anume sunt unul și același lucru, deoarece corpul nostru nu este decât însăși această situație, în măsura în care este realizată și efectivă. În halucinația extracampină bolnavul crede că vede un om în spatele lui, – are impresia că vede în toate părțile în jurul lui, că poate privi pe o fereastră pe care o are în spate[77]. Iluzia că vede este nu atât prezentarea unui obiect iluzoriu cât desfășurarea și cumva dezlănțuirea unei puteri vizuale care de acum înainte nu mai are corespondent senzorial. Halucinațiile există deoarece prin corpul nostru fenomenal avem o legătură constantă cu un mediu în care acesta se proiectează și fiindcă, detașat de mediul efectiv, corpul rămâne capabil să evoce prin propriile sale montaje o pseudo-prezență a mediului. În această măsură, lucrul din halucinație nu este niciodată văzut, nici vizibil. Un subiect sub efectul mescalinei percepe șurubul unui aparat ca pe un bec de sticlă, sau ca pe o hernie într-un balon de cauciuc. Dar ce vede el de fapt? „Percep o lume de umflături... Este ca și cum cheia percepției mele s-ar schimba brusc și sunt obligat să percep cu umflături, așa cum o bucată este cântată în do sau în si bemol... În acea clipă, întreaga mea percepție s-a transformat și timp de o secundă am perceput un bec de cauciuc. Înseamnă oare aceasta că nu am văzut nimic în plus? Nu, dar mă simțeam cumva «tulburat» și mi se părea că nu puteam să percep altfel... M-a copleșit convingerea că așa era lumea... Mai târziu o altă schimbare a avut loc... Totul mi se părea vâscos și scorojit în același timp, asemeni unor șerpi pe care i-am văzut etalându-și inelele la grădina zoologică de la Berlin. În acest moment m-a cuprins teama că mă aflu pe o insulă înconjurată de șerpi"[78]. Halucinația

[76] Menninger-Lerchenthal, *Das Truggebilde der Eigenen Gestalt*, p. 76 urm.
[77] *Id., ibid.*, p. 147.
[78] Autoobservație inedită a lui J.-P. Sartre.

nu îmi dă umflăturile, scorojeala, cuvintele ca realităţi confuze, care îşi revelează puţin câte puţin sensul. Ea nu reproduce decât modul în care aceste realităţi mă ating în fiinţa mea sensibilă şi în fiinţa lingvistică. Atunci când bolnavul aruncă o mâncare pentru că este „otrăvită", trebuie să înţelegem că pentru el cuvântul nu are acelaşi sens ca pentru un chimist[79]: bolnavul nu crede că alimentul posedă într-adevăr proprietăţi toxice în corpul lui obiectiv. Otrava este aici o entitate afectivă, o prezenţă magică, asemeni prezenţei bolii sau nenorocirii. Majoritatea halucinaţiilor nu sunt lucruri cu mai multe faţete, ci fenomene efemere, injecţii, tresăriri, explozii, curenţi de aer, valuri de frig sau de căldură, scântei, puncte strălucitoare, lumini, siluete[80]. Când este vorba despre lucruri adevărate, un şobolan, de exemplu, acestea sunt reprezentate doar prin stilul sau fizionomia lor. Aceste fenomene nearticulate nu admit legături de cauzalitate precise între ele. Singurul lor raport este unul de coexistenţă, – o coexistenţă care are întotdeauna un sens pentru bolnav, deoarece conştiinţa fortuitului presupune întotdeauna serii cauzale precise şi distincte, iar noi suntem aici în resturile unei lumi ruinate. „Curgerea nasului devine specială, iar ţipitul în metrou dobândeşte o semnificaţie ieşită din comun"[81]. Halucinaţiile nu se raportează la un anumit domeniu senzorial decât în măsura în care fiecare câmp senzorial oferă alterării existenţei posibilităţi de expresie deosebite. Schizofrenicul are mai ales halucinaţii auditive şi tactile deoarece, datorită structurii sale naturale, lumea auzului şi a pipăitului poate să figureze mai bine o existenţă posedată, expusă, nivelată. Alcoolicul are mai ales halucinaţii vizuale, deoarece activitatea delirantă găseşte în vedere posibilitatea de a evoca un adversar sau o sarcină care cere să i se facă faţă[82]. Subiectul nu vede şi nu aude în sensul omului normal, ci se foloseşte de câmpurile senzoriale şi de faptul că în mod natural este inserat într-o lume pentru a-şi fabrica un mediu factice din ruinele acestei lumi, un mediu conform intenţiei totale a fiinţei sale.

---

[79] Straus, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.

[80] Minkowski, *Le Problème des hallucinations et le problème de l'espace*, p. 67.

[81] *Ibid.*, p. 68.

[82] Straus, opera citată, p. 288.

Dacă însă halucinația nu este senzorială, ea este cu atât mai puțin rațională, nu este dată subiectului ca o construcție, nu are loc în „lumea geografică" – adică în ființa pe care o cunoaștem și pe care o judecăm, în țesătura de fapte supuse legilor, – ci în „peisajul"[83] individual prin care lumea ne atinge și prin care ne aflăm în comunicare vitală cu ea. O bolnavă spune că cineva a privit-o la piață, că a simțit acea privire ca o lovitură asupra ei, fără să știe de unde venea. Ea nu vrea să spună că în spațiul vizibil pentru toți se găsea o persoană în carne și oase care și-a întors privirea asupra ei, – de aceea, argumentele pe care le putem invoca pentru a ne opune alunecă deasupra ei. Pentru ea nu este vorba de ceea ce se petrece în lumea obiectivă, ci de ceea ce ea întâlnește, ceva care o ajunge sau o atinge. Alimentul pe care îl aruncă subiectul nu este otrăvit decât pentru el, dar este fără îndoială otrăvit. Halucinația nu este o percepție, ci *are valoare* de realitate, contează ca atare pentru subiect. Lumea percepută și-a pierdut forța expresivă[84] și sistemul halucinatoriu a uzurpat-o. Deși halucinația nu este o percepție, există o impostură halucinatorie, lucru pe care nu îl vom înțelege niciodată dacă facem din halucinație o operație intelectuală. Oricât de diferită ar fi față de o percepție, halucinația trebuie să poată lua locul acesteia, să existe pentru bolnav mai intens decât propriile lui percepții. Acest lucru nu este posibil decât dacă halucinația și percepția sunt modalități ale unei singure funcții primordiale prin care organizăm în jurul nostru un mediu cu o structură definită prin care ne situăm uneori în lume, alteori la

[83] *Id., ibid.* Bolnavul „trăiește în orizontul peisajului său dominat de impresii univoce, fără motiv și fără fundament, care nu mai sunt inserate în ordinea universală a lumii lucrurilor și în raporturile de sens universale ale limbajului. Lucrurile pe care bolnavii le desemnează cu nume care ne sunt familiare nu mai sunt, totuși, pentru ei aceleași lucruri ca pentru noi. Au păstrat și au introdus în peisajul lor doar resturile lumii noastre, care, mai mult, nu mai rămân ceea ce erau ca părți ale întregului". Lucrurile schizofrenicului sunt fixe și inerte, cele ale delirantului, din contră, mai grăitoare și mai vii decât ale noastre. „Dacă maladia progresează, disjuncția gândurilor și dispariția vorbirii revelează pierderea spațiului geografic, zăpăceala sentimentelor revelează sărăcirea peisajului". (Straus, lucrarea citată, p, 291).

[84] Klages spune că halucinația presupune o *Verminderung des Ausdrucksgehaltes der äuszeren Erscheinungswelt,* citat de Schorsch, *Zur Theorie der Halluzinationen,* p. 71.

marginea ei. Existența bolnavului este descentrată, ea nu se mai realizează în schimbul cu o lume dură, rezistentă și neascultătoare care ne ignoră, ci se epuizează în constituirea solitară a unui mediu fictiv. *Dar această ficțiune nu poate avea valoare de realitate decât pentru că realitatea însăși este atinsă printr-o operație analoagă la subiectul normal.* În măsura în care are un corp și câmpuri senzoriale, omul normal poartă cu el aceeași rană deschisă prin care poate pătrunde iluzia și reprezentarea pe care o are despre lume este vulnerabilă. Credința în ceea ce vedem există înainte de orice verificare, iar greșeala teoriilor clasice ale percepției este că introduc în percepție operații intelectuale și o critică a mărturiilor senzoriale la care nu recurgem decât atunci când percepția directă eșuează în ambiguitate. În cazul omului normal, experiența privată se leagă cu ea însăși și cu experiențele străine fără vreo verificare specială, peisajul se deschide spre o lume geografică, tinde spre plenitudinea absolută. Omul normal nu se bucură de subiectivitate, ci o evită. El există într-adevăr în lume, pune stăpânire asupra timpului într-un fel sincer și naiv, pe când omul care are halucinații profită de ființa în lume pentru a-și croi un mediu privat în această lume comună și se împiedică întotdeauna de transcendența timpului. Deci, dedesubtul actelor speciale prin care pun la distanță un obiect în fața mea, obiect care se află într-o relație definită cu celelalte și este prevăzut cu caracteristici definite și observabile, dedesubtul percepțiilor propriu-zise există o funcție mai profundă, care le susține, o funcție fără de care obiectelor percepute le-ar lipsi indicele de realitate – așa cum lipsește el pentru schizofrenic –, prin care obiectele încep să conteze sau să aibă valoare pentru noi. Mișcarea ne poartă dincolo de subiectivitate, ne instalează în lume înaintea oricărei științe și verificări, printr-un fel de „credință" sau „opinie primordială"[85], sau care, din contră, se împotmolește în aparențele noastre private. În acest domeniu al opiniei originare, iluzia halucinatorie este posibilă, deși halucinația nu este niciodată o percepție și lumea adevărată este întotdeauna bănuită de bolnav în momentul în care își întoarce privirea de la ea, deoarece suntem încă în ființa antepredicativă, iar conexiunea aparenței și a experienței totale nu

[85] *Urdoza* sau *Urglaube*, la Husserl.

este decât implicită și prezumtivă, chiar și în cazul percepției adevărate. Copilul pune și visele și percepțiile pe seama lumii, crede că visul se petrece în camera sa, la picioarele patului, doar că nu este vizibil decât pentru cei care dorm[86]. Lumea mai este încă locul vag al tuturor experiențelor. Copilul privește talmeș-balmeș obiectele adevărate și fantasmele individuale și momentane, deoarece este un individ care îmbrățișează totul și nu un ansamblu de obiecte legate între ele prin raporturi de cauzalitate. A avea halucinații și, în general, a-ți imagina înseamnă a profita de toleranța lumii antepredicative și de vecinătatea noastră vertiginoasă cu orice ființă în cadrul experienței sincretice.

Deci, nu reușim să dăm seama de impostura halucinatorie decât anulând din percepție certitudinea apodictică și din conștiința perceptivă posesia plenară de sine. Existența perceputului nu este niciodată necesară, de vreme ce percepția presupune o explicitare care ar merge la infinit, și care, de altfel, nu ar ști să câștige pe de o parte ce pierde pe altă parte fără a se expune riscului timpului. Dar nu trebuie să tragem concluzia că perceputul este doar posibil sau probabil și că se reduce, de exemplu, la o posibilitate permanentă de percepție. Posibilitatea și probabilitatea presupun experiența prealabilă a greșelii și corespund situației de îndoială. Perceputul este și rămâne, în ciuda educației critice de orice fel, dincoace de îndoială și de demonstrație. Soarele „răsare" și pentru savant și pentru omul neștiutor, iar reprezentările noastre științifice despre sistemul solar rămân cunoștințe îndepărtate, așa cum în peisajele lunare nu credem niciodată în sensul în care credem în răsărit. Răsăritul și perceputul în general sunt „reale", le punem de la bun început pe seama lumii. Fiecare percepție, dacă poate fi oricând „anulată", trecând în sfera iluziilor, dispare doar pentru a lăsa locul altei percepții care o corectează. Orice lucru poate foarte bine să apară ca nesigur la o a doua examinare, dar, cel puțin, este sigur pentru noi că există lucruri, adică o lume. A te întreba dacă lumea este reală înseamnă a nu înțelege sensul propriilor spuse, de vreme ce lumea nu este o sumă de lucruri pe care, la nevoie, să le putem contesta, ci tocmai rezervorul inepuizabil din care sunt scoase lucrurile. Perceputul luat în întregime, cu orizontul lumii

[86] Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, pp. 69 și următoarele.

care *anunță în același timp posibila sa disjuncție și eventuala înlocuire cu o altă percepție,* nu ne înșeală deloc. Acolo unde nu există încă adevăr nu ar putea fi greșeală, ci realitate, necesitate, facticitate. Corespunzător, trebuie să refuzăm conștiinței perceptive posesia de sine completă și imanența care ar exclude orice iluzie. Dacă halucinațiile trebuie să poată fi posibile, conștiința trebuie să înceteze într-o anume clipă să mai știe ce face, lucru fără de care ar fi conștientă că alcătuiește o iluzie și nu ar adera la ea. Deci, iluzia nu ar exista și dacă, așa cum am spus, lucrul iluzoriu și lucrul adevărat nu au aceeași structură, pentru a accepta iluzia, bolnavul trebuie să își refuleze lumea adevărată sau să o uite, trebuie să înceteze să se mai refere la ea și să aibă cel puțin puterea de a reveni la starea primitivă în care adevărul și falsul nu pot fi deosebite. Totuși, nu putem să separăm conștiința de ea însăși, lucru care ar interzice orice progres dincolo de opinia originară și, în special, recunoașterea filosofică a acesteia ca fundament al oricărei cunoștințe. Trebuie doar ca eu să nu coincid niciodată în mod real cu mine, în cadrul *cogito*-ului; coincidența trebuie să fie doar intențională și prezumtivă. De fapt, între mine, cel care tocmai am gândit aici, și eul pe care îl gândesc și l-am gândit se interpune deja o densitate de durată nu pot fi niciodată sigur că această gândire, deja trecută, era exact cea pe care o văd în prezent. De altfel, lucrurile se petrec în același mod cu mărturiile despre trecutul meu, despre care nu am decât mărturiile prezente și, totuși, am ideea unui trecut, nu există nici un motiv să opun negânditul ca fiind ceva imposibil de cunoscut prin reflecția pe care o îndrept asupra lui. Încrederea mea în reflecție revine însă, în final, la a asuma faptul temporalității și faptul lumii ca un cadru invariabil al oricărei iluzii sau deziluzii: nu mă cunosc decât ca fiind inerent timpului și lumii, adică în ambiguitate.

IV. Celălalt şi lumea umană

Sunt aruncat în natură. Aceasta nu apare numai în afara mea, în obiecte fără istorie, ci este vizibilă şi în centrul subiectivităţii. Hotărârile teoretice şi practice din viaţa personală pot foarte bine să îmi sesizeze, de la distanţă, trecutul şi viitorul, să dea un sens determinat trecutului, cu toate întâmplările lui neprevăzute, făcând ca acesta să fie urmat de un viitor anume, despre care se va spune că a fost pregătit de el, să introducă istoricitatea în viaţa mea: ordinea aceasta are întotdeauna ceva artificial. Înţeleg primii douăzeci şi cinci de ani ai mei ca pe o copilărie prelungită care trebuia urmată de o înţărcare dificilă pentru a ajunge în cele din urmă la autonomie în momentul de faţă. Dacă însă mă întorc în aceşti ani, aşa cum i-am trăit şi îi port în mine, fericirea de atunci refuză să se lase explicată prin atmosfera protejată de mediul parental; lumea era mai frumoasă, lucrurile erau mai pasionante şi niciodată nu pot fi sigur că îmi înţeleg trecutul mai bine decât se înţelegea el însuşi atunci când l-am trăit, nici nu îi pot înăbuşi protestul. Interpretarea pe care i-o dau acum este legată de încrederea mea în psihanaliză; mâine, cu mai multă experienţă şi perspicacitate, poate că o voi înţelege altfel şi, în consecinţă, îmi voi construi în alt mod trecutul. În orice caz, voi interpreta, la rândul lor, interpretările mele prezente, le voi descoperi conţinutul latent şi, pentru a aprecia în final valoarea lor de adevăr, va trebui să ţin cont de aceste descoperiri. Puterea mea asupra trecutului şi viitorului este şovăitoare, posesia propriului meu timp este întotdeauna amânată până în momentul în care m-aş înţelege în întregime. Acest moment nu poate veni, de vreme ce ar fi tot un moment, deci mărginit de un orizont de viitor care ar avea nevoie să fie desfăşurat, la rându-i, pentru a fi înţeles. Deci, viaţa mea voluntară şi raţională se simte întotdeauna amestecată cu o altă putere, care o împiedică să se desăvârşească şi îi dă întotdeauna aerul unei

schițe. Timpul natural este întotdeauna acolo. Transcendența momentelor timpului fundamentează și compromite în același timp rațională istoriei mele: ea o fundamentează de vreme ce îmi deschide un viitor cu totul nou, în care aș putea reflecta asupra părții opace a prezentului meu, și o compromite, de vreme ce nu voi putea niciodată să înhaț din acest viitor prezentul pe care îl trăiesc cu o certitudine demonstrativă, și astfel experiența trecută nu este niciodată cu totul inteligibilă; ceea ce înțeleg nu se suprapune niciodată exact pe viața mea; în fine, nu sunt niciodată una cu mine însumi. Aceasta este soarta unei ființe care este născută, adică a unei ființe care a fost dată sieși, o dată pentru totdeauna, spre a se înțelege. Din moment ce timpul natural rămâne în centrul istoriei mele, mă văd și ca fiind înconjurat de acesta. Dacă primii mei ani se află în spatele meu, ca un pământ necunoscut, aceasta nu se datorează unei incapacități fortuite a memoriei și unei explorări incomplete: în aceste pământuri neexplorate nu există nimic de cunoscut. De exemplu, în viața intrauterină nu a existat percepție și de aceea nu avem ce să ne amintim. Nu a existat decât schița unui eu natural și a unui timp natural. Această viață anonimă este doar limita dispersiei temporale care amenință întotdeauna prezentul istoric. Pentru a ghici existența aceasta informă care îmi precedă și îmi va încheia istoria, nu am decât să privesc timpul care funcționează singur în mine, pe care viața mea personală îl folosește fără a-l masca în întregime. Deoarece spre existența personală sunt purtat de un timp pe care nu eu îl constitui, toate percepțiile mele se profilează pe un fond de natură. În timp ce percep, chiar fără să cunosc nici una dintre condițiile organice ale percepției mele, sunt conștient că integrez „conștiințe" visătoare și dispersate, vederea, auzul, pipăitul, cu câmpurile ce le sunt anterioare și rămân străine vieții mele personale. Obiectul natural este urma acestei existențe generalizate. Și într-un fel sau altul fiecare obiect va fi, mai întâi, un obiect natural, va fi alcătuit din culori, din calități tactile și sonore, dacă trebuie să poată intra în viața mea.

Așa cum natura pătrunde până în centrul vieții mele personale și se împletește cu ea, tot astfel comportamentele coboară în natură și se depun în ea sub forma unei lumi culturale. Nu am doar o lume fizică, nu trăiesc doar în mijlocul pământului, al aerului și al apei, ci am în jurul meu drumuri, plantații, sate, străzi, biserici, ustensile, o sonerie, o lingură, o pipă. Fiecare din aceste obiecte

poartă în adâncul lui marca acțiunii umane căreia îi servește. Fiecare emană o atmosferă umană care poate fi abia determinată, dacă este vorba doar de câteva urme pe nisip, sau, din contră, foarte clar determinată, dacă vizitez din pivniță până în pod o casă recent evacuată. Or, dacă nu este surprinzător faptul că funcțiile senzoriale și perceptive depun în fața lor o lume naturală, de vreme ce sunt pre-personale, ne poate surprinde că actele spontane prin care omul a dat o formă vieții sale se sedimentează în afară, unde au existența anonimă a lucrurilor. Civilizația la care particip există în mod evident pentru mine în uneltele pe care și le creează. Dacă este vorba de o civilizație străină sau necunoscută, se pot formula mai multe feluri de a fi sau de a trăi pentru ruine, pentru instrumentele parțial distruse pe care le regăsesc sau pentru peisajul pe care îl parcurg. Lumea culturală este atunci ambiguă, dar deja prezentă. Există în ele o societate care poate fi cunoscută. În vestigii și peisaje locuiește un Spirit Obiectiv. Cum este posibil acest lucru? Într-un obiect cultural resimt prezența apropiată a celuilalt, sub un văl de anonimat. Pipa *se* folosește pentru fumat, lingura pentru a mânca, soneria pentru a chema, iar percepția lumii culturale s-ar putea verifica prin perceperea unui act uman sau a altui om. Cum este posibil ca o acțiune sau o gândire umană să poată fi sesizată în lumea lui „se", de vreme ce aceasta este, din principiu, o operație la persoana întâi, inseparabilă de un Eu? Este ușor să răspundem că pronumele reflexiv este aici doar o formulă vagă pentru a desemna o multitudine de Eu, sau un Eu în general. Se va spune că am experiența unui mediu cultural anume și a comportamentelor corespunzătoare; în fața vestigiilor unei civilizații dispărute, concep, prin analogie, felul omului care a trăit atunci. Însă mai întâi ar trebui să știu cum pot avea experiența propriei lumi culturale, a propriei civilizații. Mi se va răspunde iarăși că îi văd pe ceilalți oameni folosind într-un fel anume ustensilele care mă înconjoară, că interpretez comportarea celor din jurul meu prin analogie cu propria comportare și prin experiența intimă, care mă învață sensul și intenția gesturilor percepute. În sfârșit, acțiunile celorlalți ar fi înțelese întotdeauna prin intermediul acțiunilor mele; „se", sau „noi" prin intermediul lui Eu. Dar tocmai aici este problema: cum se poate pune la plural cuvântul Eu, cum ne putem forma o idee generală despre Eu, cum pot vorbi despre un alt Eu decât al meu, cum pot ști că există alți Eu, cum poate conștiința,

care, din principiu, fiind cunoaştere de sine, există în modul lui Eu, să fie surprinsă în modul lui Tu şi, astfel, în modul lui „Se"?

Primul dintre obiectele culturale şi cel prin care toate acestea există este corpul celuilalt ca purtător al unui comportament. Fie că este vorba de vestigii, fie că este vorba de corpul celuilalt, se pune problema de a şti cum un obiect existent în spaţiu poate deveni urma grăitoare a unei existenţe; invers, cum pot o intenţie, un gând, un proiect să se detaşeze de subiectul personal şi să devină vizibile în afara lui în corpul său, în mediul pe care şi-l creează. Construirea celuilalt nu lămureşte în totalitate construirea societăţii, care, nefiind o existenţă în doi, sau chiar în trei, este coexistenţa cu un număr nedefinit de conştiinţe. Totuşi, în analiza percepţiei celuilalt întâlnim dificultatea de principiu datorată lumii culturale, din moment ce trebuie să rezolvăm paradoxul unei conştiinţe văzute din afară, a unei gândiri care rezidă în exterior şi care este deci anonimă şi deja lipsită de subiect faţă de gândirea mea.

Spusele noastre despre corp aduc un început de soluţie acestei probleme. Existenţa celuilalt este scandaloasă şi provoacă dificultăţi gândirii obiective. Dacă, după Lachelier, evenimentele lumii sunt o întrepătrundere de proprietăţi generale şi se află la intersecţia relaţiilor funcţionale care permit, în principiu, finalizarea analizei acestora; dacă într-adevăr corpul este o provincie a lumii, obiectul despre care îmi vorbesc biologii, îmbinarea proceselor a căror analiză o găsesc în lucrările de fiziologie, grămada de organe a căror descriere o găsesc în planşele de anatomie, atunci experienţa mea nu ar putea fi decât întrevederea intimă dintre o conştiinţă pură şi un sistem de corelaţii obiective gândit de ea. Corpul celuilalt, ca şi propriul meu corp, nu este locuit, ci este obiect în faţa conştiinţei care-l gândeşte sau îl constituie. Oamenii şi eu însumi, ca fiinţă empirică, nu suntem decât mecanisme puse în mişcare de resorturi; adevăratul subiect este unic. Conştiinţa care s-ar ascunde într-o bucată de carne sângerândă este cea mai absurdă dintre calităţile oculte. Iar conştiinţa mea, coextensivă fiind oricărui lucru care poate exista pentru mine, corelativ cu întregul sistem al experienţei, nu poate întâlni aici o altă conştiinţă care ar provoca imediat apariţia în lume a unui fundal, necunoscut pentru mine, şi a propriilor sale fenomene. Există două şi numai două moduri de a fi: fiinţa în sine, aceea a obiectelor desfăşurate în spaţiu, şi fiinţa

pentru sine, aceea a conștiinței. Or, celălalt ar fi un în-sine în fața mea; totuși, ar exista pentru sine și mi-ar cere să fac o operație contradictorie pentru a-l percepe, din moment ce ar trebui să îl deosebesc de mine însumi, deci să îl situez în lumea obiectelor și în același timp să îl gândesc ca pe o conștiință, adică un fel de ființă fără exterior, fără părți, la care am acces doar pentru că ea este eu și pentru că în ea se confundă cel care gândește și cel care este gândit. Deci, în gândirea obiectivă nu există loc pentru celălalt și nici pentru o pluralitate de conștiințe. Dacă alcătuiesc lumea, nu pot gândi o altă conștiință, deoarece și aceasta ar trebui să o alcătuiască și nu aș fi constituant, cel puțin în privința acestei vederi diferite asupra lumii. Chiar dacă aș reuși să gândesc această conștiință alcătuind lumea, tot eu aș constitui-o și pe ea ca atare și aș fi din nou singurul constituant. Dar, tocmai, am învățat să contestăm gândirea obiectivă, luând contact, dincoace de reprezentările științifice ale lumii și ale corpului, cu o experiență a corpului și a lumii pe care reprezentările nu reușesc să o absoarbă. Corpul meu și lumea nu mai sunt obiecte coordonate unul cu celălalt prin relații funcționale de genul celor stabilite de fizică. Sistemul experienței în care acestea comunică nu mai este etalat în fața mea și parcurs de o conștiință constituantă. *Am* lumea ca individ neterminat prin mijlocirea corpului propriu ca putere a acesteia și am poziția obiectelor prin poziția corpului meu, sau, invers, poziția corpului meu prin intermediul poziției obiectelor. Și aceasta nu în cadrul unei implicații logice, așa cum o mărime necunoscută se determină prin relațiile sale obiective cu alte mărimi date, ci într-o implicație reală și din cauză că propriul meu corp este mișcare spre lume, iar lumea punct de sprijin al corpului meu. Idealul gândirii obiective – sistemul experienței ca fascicul de corelații fizico-matematice – se bazează pe percepția lumii, pe care o am ca individ în concordanță cu el însuși. Când știința caută să îmi integreze corpul în relațiile lumii obiective, ea încearcă, în felul ei, să traducă sutura corpului meu fenomenal pe lumea primordială. O dată ce corpul se retrage din lumea obiectivă și vine să formeze un al treilea gen între subiectul pur și obiect, subiectul își pierde puritatea și transparența. În fața mea există obiecte, acestea îmi desenează pe retină o anumită proiecție a lor și eu le percep. Nici vorbă să mai izolez în reprezentarea fiziologică a fenomenului imaginile retiniene și corespondentul cerebral al câm-

pului total, actual şi virtual, în care acestea apar. Evenimentul fiziologic este doar schiţa abstractă a evenimentului perceptiv.[1] Nu vom izbuti nici în cazul realizării, sub numele de imagini psihice, a unor vederi perspective discontinue care ar corespunde imaginilor retiniene succesive, nici, în cele din urmă, în cazul introducerii unei „inspecţii a minţii" care să restituie obiectul dincolo de perspectivele deformatoare. Este necesar să concepem perspectivele şi punctul de vedere ca inserţia noastră în lumea-individ. De asemenea, percepţia nu mai trebuie concepută ca o constituire a obiectului adevărat, ci ca inerenţa noastră la lucruri. Conştiinţa descoperă, o dată cu câmpurile senzoriale şi cu lumea ca un câmp al tuturor câmpurilor, în ea însăşi, opacitatea unui trecut originar. Dacă simt că propria conştiinţă este inerentă corpului şi lumii sale, percepţia celuilalt şi pluralitatea conştiinţelor nu mai prezintă dificultate. Dacă pentru mine, care reflectez asupra percepţiei, subiectul care percepe apare prevăzut cu un montaj primordial în privinţa lumii, târând după el lucrul corporal fără de care celelalte lucruri nu ar exista, de ce corpurile celelalte, pe care le percep, nu ar fi, reciproc, locuite de conştiinţe? Dacă propria mea conştiinţă are un corp, de ce nu ar „avea" şi celelalte *corpuri* conştiinţă? Se presupune astfel, evident, că noţiunea de corp şi noţiunea de conştiinţă sunt profund transformate. În ceea ce priveşte corpul, chiar şi corpul celuilalt, este necesar să îl deosebim de corpul obiectiv, aşa cum este el descris în cărţile de fiziologie. Nu corpul acela poate fi locuit de o conştiinţă. Trebuie să observăm comportamentele schiţate de corpurile vizibile, comportamente care îşi fac apariţia acolo, dar nu sunt într-adevăr cuprinse în ele[2]. Nu se va putea explica niciodată cum ar putea semnificaţia şi intenţionalitatea să locuiască în edificii de molecule sau în grămezi de celule şi este punctul asupra căruia cartezianismul are dreptate. Dar, de aceea, nici vorbă de o încercare atât de absurdă. Este vorba doar să recunoaştem că, în calitate de edificiu chimic sau ca asamblare de ţesuturi, corpul este format prin reducere, plecând de la un fenomen primordial al corpului-pentru-noi, al corpului experienţei umane sau al corpului perceput, pe care gândirea obiectivă

[1] *La Structure du Comportament*, p. 125.

[2] Am încercat să facem acest efort în altă parte. (*La Structure du Comportement*, cap. I şi II)

îl investește, dar căruia nu trebuie să îi postuleze analiza terminată. În ceea ce privește conștiința, nu mai trebuie să o concepem ca o conștiință constituantă, ca o ființă-pentru-sine, ci ca o conștiință perceptivă, ca subiect al unui comportament, ca ființă în lume sau existență, deoarece numai așa va putea celălalt să apară în vârful corpului său fenomenal și să primească un fel de „localizare". În aceste condiții, antinomiile gândirii obiective dispar. Prin reflecția fenomenologică nu consider, asemeni lui Descartes, vederea ca pe o „gândire a vederii", ci ca o privire în contact cu o lume vizibilă pe care o stăpânește. Numai așa privirea celuilalt poate exista pentru mine, instrumentul expresiv numit față poate să poarte o existență, așa cum existența mea este purtată de aparatul cunoscător care este corpul meu. Când mă întorc spre percepția mea și trec de la percepția directă la gândul acestei percepții, o re-efectuez, regăsesc în organele mele perceptive o gândire la lucru mai bătrână decât mine, aceste organe nefiind decât urma ei. Îmi înțeleg semenul în același mod. Nu am nici aici decât urma unei conștiințe a cărei actualitate îmi scapă și, atunci când privirea mea se încrucișează cu o altă privire, re-efectuez existența străină într-un fel de reflecție. Nu am nimic din „raționamentul prin analogie". Scheler a spus foarte bine că raționamentul prin analogie presupune ceea ce trebuia să explice. Cealaltă conștiință poate fi dedusă doar cu condiția ca expresiile emoționale ale celuilalt să fie comparate și identificate cu ale mele, iar între mimica mea și „faptele mele psihice" să fie recunoscute corelații precise. Or, percepția celuilalt precedă și face posibile astfel de constatări, acestea nefiind deci constitutive percepției. Dacă îi iau, în joacă, unul dintre degete între dinți și mă prefac că îl mușc, un copilaș de cincisprezece luni deschide gura. Și totuși, nu și-a privit fața în oglindă, iar dinții lui nu seamănă cu ai mei. Aceasta dovedește că gura și dinții săi, așa cum îi simte din interior, sunt de la început aparate de mușcat pentru el, iar maxilarul meu, așa cum îl vede el din afară, este capabil de aceleași intenții și el o știe. „Mușcătura" are imediat o semnificație intersubiectivă pentru el. Copilașul își percepe intențiile în corp, corpul meu cu al lui și, astfel, intențiile mele în corpul lui. Corelațiile observate între mimica mea și a semenului meu, intențiile mele și mimica lui pot foarte bine să ofere un fir călăuzitor în cunoașterea metodică a celuilalt, când percepția directă eșuează. Ele nu mă învață însă despre existența celuilalt. Între conștiința și

corpul meu, aşa cum îl trăiesc, între acest corp fenomenal şi corpul celuilalt aşa cum îl văd din afară există o relaţie internă care face ca semenul să apară ca încoronare a sistemului. Semenul meu poate fi evident deoarece eu nu sunt transparent pentru mine însumi, iar subiectivitatea mea îşi târăşte corpul după ea. Spuneam adineauri: în măsura în care celălalt rezidă în lume, este vizibil în ea şi face parte din câmpul meu, el nu este niciodată un Ego în sensul în care eu sunt pentru mine. Pentru a-l gândi ca pe un Eu veritabil, ar trebui să mă gândesc pe mine ca simplu obiect pentru el, iar acest lucru îmi este interzis de cunoştinţele pe care le am despre mine însumi. Dacă însă corpul celuilalt nu este un obiect pentru mine, nici corpul meu un obiect pentru el, ci sunt comportamente, poziţia celuilalt nu mă reduce la condiţia de obiect în câmpul lui, după cum nici perceperea lui de către mine nu îl reduce la condiţia de obiect în câmpul meu. Dacă mă sesizez pe mine însumi într-o evidenţă demonstrativă, ca o fiinţă absolut personală, celălalt nu este niciodată o astfel de fiinţă, în sensul adevărat al cuvântului. Dar dacă, prin reflecţie, găsesc în mine însumi, alături de subiectul percepător, un subiect pre-personal, dat lui însuşi, dacă percepţiile mele rămân excentrice în raport cu mine ca centru al iniţiativelor şi al judecăţilor, iar lumea percepută rămâne într-o stare de neutralitate, nici obiect verificat, nici vis recunoscut ca atare, atunci nu tot ce apare în lume este imediat etalat în faţa mea, iar comportamentul celuilalt poate să figureze în ea. Această lume poate să rămână întreagă, neîmpărţită între percepţia mea şi a lui; eul care percepe nu are un privilegiu special care să facă imposibilă existenţa unui eu perceput. Aceste euri nu sunt *cogitationes* închise în imanenţa lor, ci fiinţe depăşite de lumea lor şi care, în consecinţă, se pot depăşi una pe alta. Afirmarea unei conştiinţe străine în faţa conştiinţei mele ar face imediat din experienţa mea un spectacol privat, de vreme ce aceasta nu ar mai fi coextensivă fiinţei. *Cogito*-ul semenului răpeşte întreaga valoare a propriului meu *cogito*, mă face să îmi pierd certitudinea – pe care în singurătate o păstram – accesului la singura fiinţă pe care pot să o concep, la fiinţa aşa cum este vizată şi constituită ea de mine. Dar în percepţia individuală am învăţat să nu realizăm vederile din diferite perspective separat una de alta; ştim că acestea alunecă una în alta şi sunt adunate în lucru. Tot astfel, trebuie să învăţăm să regăsim comunicarea conştiinţelor în aceeaşi lume. În

realitate, celălalt nu este împrejmuit de perspectiva mea asupra lumii, pentru simplul motiv că aceasta nu are limite definite, ci alunecă în mod spontan în perspectiva celuilalt, ele fiind adunate împreună într-o singură lume, la care participăm toți ca subiecți anonimi ai percepției.

În măsura în care am funcții senzoriale, un câmp vizual, auditiv și tactil, comunic deja cu ceilalți, considerați și ei ca subiecți psihofizici. Când privirea mea se oprește asupra unui corp viu surprins în acțiune, obiectele care îl înconjoară primesc pe dată un nou strat de semnificație: ele nu mai sunt doar ceea ce eu însumi puteam să fac cu ele, ci sunt și ceea ce acest comportament va face. În jurul corpului perceput se scobește un vârtej în care lumea mea este atrasă și oarecum absorbită: în această măsură nu mai este doar lumea mea, nu mai este prezentă doar pentru mine, ci și pentru X, pentru celălalt comportament care începe să se schițeze în ea. Corpul celălalt nu mai este un simplu fragment al lumii, ci locul unei elaborări anume, un fel de „vedere" distinctă asupra lumii. În el se fabrică un alt mod de tratare a lucrurilor, care până atunci îmi aparțineau. Cineva se folosește de obiectele mele familiare. Dar cine? Spun că este un altul, un eu-însumi secund, lucru pe care îl știu mai întâi datorită identității de structură dintre corpurile noastre. Îmi simt corpul ca o putere a anumitor comportamente și a unei lumi anumite, îmi sunt dat mie însumi doar ca un mod de a lua oarecum în stăpânire lumea; or, tocmai acest corp percepe corpul celuilalt în care găsește un fel de prelungire miraculoasă a propriilor sale intenții, un mod familiar de a trata lumea; de acum înainte, așa cum părțile corpului meu formează împreună un sistem, corpul meu și al semenului meu formează un întreg, fața și reversul aceluiași fenomen, iar existența anonimă a cărei urmă este în fiecare moment corpul meu locuiește de acum înainte în ambele corpuri, simultan[3]. Dar aceste lucruri creează o altă vietate, nu și un alt om. Asemeni vieții mele, cu care comunică, viața aceasta străină este una deschisă. Ea nu se epuizează într-un număr anumit de funcții biologice sau senzitive. Își anexează obiecte naturale, deturnându-le de la sensul lor imediat, își construiește

[3] Din acest motiv putem deosebi la un subiect tulburările schemei corporale, rugându-l să indice pe corpul medicului punctele propriului său corp, care este atins.

instrumente, se proiectează în mediu prin obiecte culturale. Copilul le vede răsărind în fața lui ca niște meteoriți de pe altă planetă. Și le însușește, învață să le utilizeze după modelul celorlalți datorită faptului că schema corporală asigură corespondența imediată între ceea ce vede că se face și ceea ce face el, instrumentul, precizându-se astfel ca un *manipulandum* determinat, iar semenul ca un centru de acțiune umană. Există un obiect cultural special, care va juca rolul esențial în perceperea celuilalt: limbajul. Acesta își creează un teren comun între mine și celălalt în experiența dialogului, gândirile noastre fac parte din aceeași țesătură, vorbele mele și cele ale interlocutorului sunt chemate de starea în care se află discuția, se inserează într-o operație comună, pe care nici eu, nici el nu am creat-o. Există un fel de ființă în doi, iar celălalt nu mai este pentru mine un simplu comportament în câmpul meu transcendental, după cum nici eu nu mai sunt în al lui, ci colaborăm într-o reciprocitate perfectă, perspectivele noastre lunecă una în alta, coexistăm de-a lungul aceleiași lumi. În dialogul prezent sunt eliberat de mine însumi, gândurile celuilalt îi aparțin, nu eu le formez, deși le sesizez imediat ce s-au născut și le prevăd. Iar obiecția pe care interlocutorul mi-o face îmi smulge gânduri pe care nu știam că le pot avea, astfel încât, dacă îi împrumut idei, el la rându-i mă face să gândesc. Doar mai târziu, când m-am retras din dialog și îmi amintesc, pot să îl reintegrez în viața mea, pot să fac din el un episod al istorici mele personale, iar celălalt se întoarce în absență, sau, în măsura în care este prezent pentru mine, îl simt ca pe o amenințare. Percepția celuilalt și lumea intersubiectivă nu ridică probleme decât adulților. Copilul trăiește într-o lume pe care o crede de la început accesibilă tuturor celor care îl înconjoară, nu are deloc conștiința propriei persoane sau a celorlalți, ca subiectivități particulare, nu bănuiește că toți, inclusiv el însuși, suntem limitați la un anumit punct de vedere asupra lumii. Din acest motiv nu supune criticii nici cuvintele noastre, nici gândurile lui, pe care le crede pe măsură ce se prezintă, fără să încerce să facă o legătură între ele. Pentru el, oamenii sunt capete goale îndreptate spre o singură lume evidentă în care se petrece totul, chiar și visele, despre care crede că sunt în camera sa, chiar și gândirea, de vreme ce nu o deosebește de cuvinte. Pentru el, ceilalți sunt priviri care inspectează lucrurile și au o existență aproape materială, în asemenea măsură încât un copil se

întreabă cum de privirile nu se sparg când se încrucișează[4]. Piaget spune că spre vârsta de doisprezece ani copilul efectuează *cogito*-ul și ajunge la adevărurile raționale. El s-ar descoperi ca o conștiință simultană și o conștiință individuală în același timp, ca punct de vedere asupra lumii și ca fiind chemat să depășească acest punct de vedere, să construiască o obiectivitate la nivelul judecății. Piaget aduce copilul până la vârsta rațiunii, ca și cum gândurile adultului ar fi suficiente, depășind orice contradicție. În realitate, dacă pentru adult trebuie să existe o lume unică și intersubiectivă, copiii trebuie să aibă oarecare dreptate, în ciuda lui Piaget și a adulților, iar gândurile barbare ale primei vârste să rămână ca o achiziție indispensabilă, sub gândurile vârstei adulte. Conștiința construirii unui adevăr obiectiv nu mi-ar oferi niciodată decât un adevăr obiectiv pentru mine; în ciuda celui mai mare efort de imparțialitate, nu aș reuși să îmi depășesc subiectivitatea – așa cum Descartes a exprimat foarte bine acest lucru în ipoteza geniului răuvoitor, dacă, dedesubtul judecăților mele, nu ar exista certitudinea primordială că ating ființa însăși, dacă, înaintea oricărei *luări de poziție* voluntare, nu aș fi deja *situat* într-o lume intersubiectivă, dacă știința nu s-ar sprijini pe această *δοξα* originară. O dată cu *cogito*-ul începe lupta dintre conștiințe, fiecare urmărind moartea celeilalte, așa cum spune Hegel. Pentru ca lupta să poată începe, pentru ca fiecare conștiință să poată bănui prezențele străine pe care le neagă, trebuie să existe un teren comun, trebuie să își amintească despre coexistența lor pașnică în lumea copilului.

Dar astfel îl obținem oare pe semenul nostru? În fond, nivelăm pe Eu și pe Tu într-o experiență plurală, introducem impersonalul în centrul subiectivității, ștergem individualitatea perspectivelor. Însă nu am provocat, o dată cu Ego-ul, dispariția alter Ego-ului în această confuzie generală? Spuneam mai sus că Ego-ul și alter Ego-ul se exclud unul pe altul. Dar ei se exclud tocmai pentru că au aceleași pretenții, alter Ego-ul urmând toate schimbările Ego-ului: dacă Eul care percepe este într-adevăr un Eu, nu poate percepe un alt eu; dacă subiectul care percepe este anonim, și celălalt, pe care îl percepe, este tot anonim și atunci când vom dori să subliniem pluralitatea conștiințelor în această conștiință colec-

[4] Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, p. 21.

tivă, ne vom confrunta exact cu dificultăţile de care credeam că am scăpat. Îmi percep semenul în calitate de comportament, percep doliul sau mânia acestuia, de exemplu în conduita lui, pe chipul sau pe mâinile lui, fără să fac apel la vreo experienţă „internă" a suferinţei sau a mâniei, deoarece doliul şi mânia sunt variaţii ale fiinţei în lume neîmpărţite între corp şi conştiinţă, aplicându-se conduitei semenului meu, vizibilă în corpul fenomenal al acestuia, la fel de bine ca propriei mele conduite, aşa cum mi se oferă ea. Dar, în cele din urmă, comportamentul celuilalt, cuvintele lui nu sunt de fapt celălalt. Doliul şi mânia nu au niciodată acelaşi sens pentru noi. Pentru el sunt situaţii trăite, însă pentru mine sunt doar situaţii care mi se prezintă. Deşi pot participa la aceste trăiri printr-un imbold de prietenie, ele rămân ale prietenului meu Paul: Paul suferă pentru că şi-a pierdut soţia, sau este nervos pentru că i s-a furat ceasul, iar eu sufăr pentru el, mă înfurii pentru că el este furios; situaţiile nu se suprapun. Dacă, în cele din urmă, am face un proiect comun, nu ar fi vorba despre un singur proiect, acesta nu ni se oferă sub aspecte identice, nu ţinem la fel de mult la realizarea lui, nici în acelaşi mod, din simplul fapt că Paul este Paul şi eu sunt eu. Conştiinţele noastre construiesc zadarnic o situaţie comună în care comunică, prin propriile noastre situaţii, deoarece fiecare proiectează această lume „unică" din străfundurile subiectivităţii sale. Dificultăţile în perceperea celuilalt nu ţin toate de gândirea obiectivă, nu încetează toate o dată cu descoperirea comportamentului. Sau, mai degrabă, nici gândirea obiectivă, nici consecinţa acesteia, unicitatea *cogito*-ului, nu sunt ficţiuni, ci fenomene bine fundamentate, a căror bază va trebui să o căutăm. Conflictul dintre mine şi celălalt nu începe doar atunci când încerc să-l *gândesc* pe celălalt şi nu dispare o dată cu reintegrarea gândirii în conştiinţa non-tetică şi în viaţa negândită: el este deja prezent dacă încerc să îl trăiesc pe celălalt, în orbirea sacrificiului, de exemplu. Închei un pact cu celălalt, m-am hotărât să trăiesc într-o lume împărţită, în care îi fac tot atâta loc cât mie. Însă această lume dintre noi este tot proiectul meu şi am fi ipocriţi să credem că vrem binele altuia *în aceeaşi măsură în care îl vrem pe al nostru,* de vreme ce chiar ataşamentul la binele celuilalt vine tot de la mine. Fără reciprocitate, nu există alter Ego, de vreme ce lumea unuia învăluie lumea celuilalt, şi unul se simte alienat în folosul celuilalt. Acest lucru se întâmplă într-un cuplu în care cei

doi nu iubesc în aceeași măsură: în timp ce unul se angajează în dragostea în care își pune viața în joc, celălalt rămâne liber, dragostea fiind pentru el doar un mod conștient de a trăi. Primul simte că ființa și substanța sa se scurg în această libertate care rămâne intactă în fața lui. Și chiar dacă, din fidelitate față de promisiunile făcute sau din generozitate, al doilea vrea, la rândul său, să se reducă la un simplu fenomen în lumea celuilalt, să se vadă prin ochii acestuia, reușește să o facă tot printr-o dilatare a propriei vieți, și, ca atare, neagă ca ipoteză echivalența celuilalt și a sa pe care ar vrea să o afirme ca teză. În orice caz, coexistența trebuie trăită de fiecare în parte. Dacă nici unul, nici altul nu suntem conștiințe constituante, în momentul în care vom comunica și vom găsi o lume comună, ne întrebăm cine comunică și pentru cine există această lume. Și dacă fiecare comunică cu cineva, dacă lumea dintre noi nu este un în sine imposibil de conceput, dacă aceasta trebuie să existe pentru noi doi, atunci comunicarea se rupe din nou și fiecare va opera în lumea sa privată, așa cum doi jucători de șah mânuiesc piesele pe două table distincte, aflate la o sută de kilometri una de alta. Jucătorii pot măcar să își comunice, prin telefon sau prin corespondență, deciziile, ceea ce înseamnă că fac parte din aceeași lume. Eu, din contră, nu am, în cel mai rău caz, nici un teren comun cu celălalt, poziția lui, cu lumea sa, și poziția mea, cu lumea mea constituie o alternativă. Odată enunțat celălalt, o dată ce privirea lui, fixată asupra mea, m-a despuiat de o parte a ființei mele, inserându-mă în câmpul său, se înțelege că nu o pot recupera decât înnodând relațiile cu el, făcându-l să mă recunoască în mod liber, iar libertatea mea cere pentru ceilalți aceeași libertate.

Dar ar trebui să știm mai întâi cum l-am formulat pe celălalt. Așa cum am explicat mai sus, deoarece m-am născut și am un corp și o lume naturală, pot găsi în ea alte comportamente cu care al meu să se împletească. Dar, din același motiv – al apariției mele și pentru că existența este deja începută și – știe că este dată sieși, ea rămâne întotdeauna în afara actelor în care vrea să se angajeze. Aceste acte nu sunt niciodată decât modalități ale sale, cazuri particulare ale unei generalități insurmontabile. *Cogito*-ul constată tocmai acest fond al existenței date: orice afirmație, orice angajament și chiar orice negație, orice îndoială se plasează într-un câmp deschis dinainte, atestă un sine care se atinge înaintea actelor

particulare în care pierde contactul cu el însuşi. Sinele acesta, martor al fiecărei comunicări efective, condiţie necesară a acesteia, pare să interzică orice soluţie pentru problema celuilalt. Există aici un solipsism trăit care nu poate fi depăşit. Fără îndoială că nu mă consider nici constituant al lumii naturale, nici al lumii culturale: fac să intervină funcţii senzoriale sau montaje culturale care în prezent nu sunt ale mele atât în fiecare percepţie, cât şi în fiecare judecată. Depăşit din toate părţile de propriile mele fapte, înecat în generalitate, eu sunt, totuşi, cel prin care faptele sunt trăite. O dată cu prima mea percepţie a fost inaugurată o fiinţă insaţiabilă care îşi însuşeşte tot ce întâlneşte în cale, căreia nimic nu îi poate fi pur şi simplu dat, deoarece a primit lumea în parte şi de atunci înainte poartă în sine proiectul oricărei fiinţe posibile, fiind o dată pentru totdeauna pecetluită în câmpul experienţelor sale. Generalitatea corpului nu ne va face niciodată să înţelegem cum este posibil ca un Eu nedeclinabil să se alieneze în favoarea celuilalt, de vreme ce aceasta este exact compensată de cealaltă generalitate, a subiectivităţii mele inalienabile. De altfel, cum voi putea găsi *aiurea,* în câmpul meu perceptiv, o asemenea prezenţă, de la sine la sine? Vom spune că existenţa celuilalt este pentru mine un simplu fapt? Dar, în orice caz, este un fapt *pentru mine,* trebuie să se numere printre propriile mele posibilităţi, să fie cuprins în mine, sau să fie trăit într-un fel sau altul de mine, pentru a putea avea valoare de fapt.

Dacă nu putem limita solipsismul din exterior, îl vom depăşi din interior? Fără îndoială că pot recunoaşte doar un singur Ego, dar, ca subiect universal, nu mai sunt o individualitate mărginită, ci devin un spectator imparţial, în faţa căruia eu, ca fiinţă empirică, nu am nici un privilegiu faţă de celălalt, cu care mă aflu pe picior de egalitate. Nu pot spune că eu sunt această conştiinţă pe care o descopăr prin reflecţie şi în faţa căreia orice este obiect: eul meu este etalat în faţa ei ca oricare lucru şi ea îl constituie. Conştiinţa nu este zăvorâtă în mine şi, prin urmare, poate să constituie, fără probleme, alte euri. Ca Dumnezeu, pot să fiu conştient de celălalt ca de mine însumi, pot să îl iubesc în egală măsură. Dar subiectivitatea de care ne-am lovit nu poate fi numită Dumnezeu. Dacă reflecţia mă face să mă descopăr ca subiect nelimitat, trebuie să recunosc în schimb, cel puţin în aparenţă, ignoranţa în care mă aflam cu privire la acest eu mai autentic decât mine. Mi se va

spune că îl cunoșteam, de vreme ce doar prin intermediul lui pot avea percepția mea și a celuilalt. Dacă însă îl cunoșteam deja, toate cărțile de filosofie sunt inutile. Or, adevărul are nevoie să fie revelat. Deci, eul acesta finit și ignorant l-a recunoscut pe Dumnezeu în interiorul lui, în timp ce Dumnezeu, în spatele fenomenelor, se gândea dintotdeauna pe sine. Lumina zadarnică reușește să lumineze tocmai datorită acestei umbre. Astfel, niciodată nu este posibil să *mă recunosc* ca Dumnezeu fără să neg în ipoteză ceea ce vreau să afirm în teză. Aș putea să îl iubesc pe aproapele meu ca pe mine însumi, asemeni lui Dumnezeu, dar ar trebui ca măcar dragostea mea pentru divinitate să nu vină de la mine, ci să fie, de fapt, așa cum spunea Spinoza, dragostea care îl însuflețește pe Dumnezeu prin mine. Astfel încât, în cele din urmă, nu va exista deloc iubirea aproapelui și nici un altul, ci o singură iubire de sine, care s-ar împleti cu ea însăși dincolo de viețile noastre, care nu ne-ar privi și la care nu am putea accede. Mișcarea gândirii și dragostea care duce spre Dumnezeu fac imposibilă existența Dumnezeului spre care ar vrea să se îndrepte.

Am ajuns din nou la solipsism, iar problema apare acum în toată dificultatea ei. Nu sunt Dumnezeu, nu am decât o pretenție la divinitate. În măsura în care orice situație și orice altă ființă trebuie să fie trăite de mine pentru a exista în ochii mei, scap de orice angajament și îl depășesc pe celălalt. Și totuși, acesta are, cel puțin la prima vedere, un sens pentru mine. Asemeni zeilor din politeism, trebuie să țin cont și de existența altor zei, sau, asemeni zeului lui Aristotel, polarizez o lume care nu este creată de mine. Conștiințele prezintă ca dat un solipsism la plural, ridicol. Aceasta este situația pe care trebuie să o înțelegem și, de vreme ce o trăim, trebuie să existe și o modalitate prin care să o explicităm. Singurătatea și comunicarea nu trebuie să fie doi termeni alternativi, ci două momente ale aceluiași fenomen, de vreme ce celălalt există pentru mine. Despre experiența celuilalt trebuie să spunem ceea ce am afirmat adineauri și despre reflecție: experiența celuilalt fiind singura cale prin care avem noțiunea lui, propriul obiect al experienței nu poate fi în întregime necunoscut acesteia. Trebuie ca reflecția să ofere cumva nereflectatul, deoarece în caz contrar nu am avea un termen opus ei și reflecția nu ar mai deveni o problemă pentru noi. Experiența, de asemenea, trebuie să îmi ofere acces la celălalt în vreun fel, deoarece, dacă nu ar face-o,

nici măcar nu aş vorbi despre singurătate, nici nu aş putea să declar că celălalt este inaccesibil. Reflecţia deschisă spre nereflectat, reluarea reflexivă a nereflectatului şi, de asemenea, tensiunea experienţei mele spre un altul, a cărui existenţă la orizontul vieţii mele nu este contestată nici măcar când nu îl cunosc prea bine, toate acestea ne sunt date de la început şi sunt adevărate. În ambele cazuri este vorba de a şti cum pot să mă abat în afara mea, cum pot trăi nereflectatul ca atare. Deci, cum pot eu, cel care percep şi, prin aceasta, mă afirm ca subiect universal, să percep un altul, care îmi anulează imediat această universalitate. Fenomenul central, care pune simultan bazele subiectivităţii şi transcendenţei mele spre celălalt, constă în aceea că îmi sunt dat mie însumi: *Sunt dat,* adică mă aflu deja angajat într-o lume fizică şi socială, – *îmi sunt dat mie însumi,* adică situaţia în care mă aflu nu îmi este niciodată ascunsă, nu mă înconjoară niciodată ca o necesitate străină, nu sunt niciodată efectiv închis în ea, ca un obiect într-o cutie. Libertatea mea, puterea fundamentală pe care o am de a fi subiectul tuturor experienţelor mele nu se deosebesc de inserţia mea în lume. Sunt menit să fiu liber, să nu pot fi redus la nimic din ceea ce văd, să păstrez faţă de orice situaţie de fapt o capacitate de recul. Acest destin a fost pecetluit în clipa în care câmpul meu transcendental a fost deschis, când m-am născut ca vedere şi cunoaştere, când am fost aruncat în lume. Împotriva lumii sociale mă pot folosi întotdeauna de natura mea sensibilă, pot să închid ochii, să îmi astup urechile, să trăiesc ca un străin în societate, să îl tratez pe celălalt, ceremoniile şi monumentele ca simple combinaţii de lumină şi culoare, privându-le de semnificaţia umană. Pot să recurg întotdeauna la natura mea gânditoare împotriva lumii naturale, să pun la îndoială fiecare percepţie, considerată separat. Adevărul solipsismului rămâne prezent. Orice experienţă va apărea întotdeauna ca particularitate care nu epuizează generalitatea fiinţei mele; aşa cum spunea Malebranche, am întotdeauna resurse să continuu mişcarea mai departe. Dar nu pot fugi de fiinţă decât în fiinţă; de exemplu, evit societatea în natură sau lumea reală în lumea imaginară, alcătuită din resturi de realitate. Lumea fizică şi socială funcţionează întotdeauna ca stimul al reacţiilor mele, fie ele pozitive sau negative. Nu pun la îndoială o percepţie decât în numele alteia, mai apropiată de adevăr, care ar corecta-o; când neg ceva, afirm întotdeauna o existenţă în general. De aceea spunem

că gândirea este o natură gânditoare, o afirmare a ființei prin negarea ei. Pot construi o filosofie solipsistă, însă presupun, astfel, o comunitate de oameni vorbitori, căreia mă adresez. Chiar „refuzul meu nedefinit de a fi ceva, orice"[5] presupune un conținut care este refuzat, față de care subiectul se distanțează. Ori eu, ori celălalt, se spune că trebuie să alegem. Dar alegem unul *împotriva* altuia și astfel ne afirmăm fiecare. Spunem că ne transformăm, reciproc, în obiecte, că ne negăm unul pe celălalt. De fapt, privirea celuilalt nu mă transformă în obiect și nici privirea mea nu îl transformă pe celălalt în obiect decât dacă și unul și altul ne retragem în străfundurile naturii noastre gânditoare, dacă amândoi ne transformăm în privire inumană, dacă fiecare își simte acțiunile observate ca acelea ale unei insecte și nu reluate și înțelese. De exemplu, așa stau lucrurile când suport privirea unui necunoscut. Dar chiar și atunci, obiectivarea fiecăruia prin privirea celuilalt nu este resimțită ca neplăcută decât pentru că ia locul unei posibile comunicări. Privirea pe care mi-o aruncă un câine nu mă deranjează. Refuzul de a comunica este și el un mod de comunicare. Libertatea proteică, natura gânditoare, fondul inalienabil, existența necalificată marchează, în mine și în celălalt, limitele oricărei simpatii, întrerup comunicarea, dar nu o aneantizează. Dacă am de a face cu un necunoscut care nu a scos încă nici un cuvânt, pot să cred că trăiește într-o lume în care acțiunile și gândirile mele nu sunt demne de a exista. Dacă spune un cuvânt sau dacă face un gest de nerăbdare încetează să îmi fie transcendent: iată vocea lui, gândurile lui, domeniul pe care îl credeam inaccesibil. Orice existență le transcende în totalitate pe celelalte doar când rămâne leneșă, bine ancorată în diferența ei naturală. Chiar meditația universală, care îl separă pe filosof de națiunea sa, de prieteni, de păreri preconcepute, de ființa sa empirică, într-un cuvânt, de lume, care pare că îl lasă absolut singur este în realitate faptă, cuvânt, în consecință dialog.

Solipsismul ar fi absolut adevărat doar în cazul când cineva ar reuși să își constate existența în mod tacit, fără a fi ceva, fără a face ceva; acest lucru este imposibil, de vreme ce a exista înseamnă a fi în lume. Filosoful nu poate rata să îi antreneze și pe

[5] Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci, Variété*, p. 200.

ceilalți în meditația sa izolată, deoarece, în obscuritatea lumii, a învățat să îi trateze drept *copărtași* și întreaga sa știință este construită pe acest dat al opiniei. Subiectivitatea transcendentă este o subiectivitate revelată, o știință pentru sine și pentru celălalt, și, astfel, o intersubiectivitate. De îndată ce existența se adună și se angajează într-un comportament, ea poate fi percepută. Ca oricare altă percepție, afirmă despre lucruri mai mult decât sesizează: când spun că văd o scrumieră, că ea se află acolo, consider ca încheiată o desfășurare a experienței mele, care s-ar întinde la infinit, angajez un întreg viitor perceptiv. La fel, atunci când spun că iubesc sau cunosc o persoană, dincolo de calitățile sale vizez un fond inepuizabil, care poate să distrugă într-o zi imaginea pe care mi-am făcut-o despre ea. Numai așa pot exista pentru noi lucruri, „alții"; nu printr-o iluzie, ci prin actul violent al percepției înseși.

Deci, după lumea naturală, trebuie să descoperim lumea socială nu ca obiect, sau ca o sumă de obiecte, ci sub formă de câmp permanent și ca dimensiune a existenței. Pot foarte bine să îmi întorc privirea de la ea, dar nu mă pot situa decât în raport cu ea. Ca și raportul nostru cu lumea, raportul cu societatea este mai profund decât orice percepție specială sau judecată. Comitem o eroare când ne plasăm în societate ca un obiect în mijlocul altor obiecte, dar și când plasăm societatea în noi ca obiect al gândirii. În ambele cazuri facem greșeala să tratăm socialul ca obiect. Trebuie să revenim la socialul cu care suntem în contact prin simplul fapt că existăm, de care, înainte de orice obiectivare, suntem legați. Conștiința obiectivă și științifică a trecutului și a civilizațiilor nu ar fi cu putință dacă nu aș comunica cel puțin virtual cu acestea prin intermediul societății, al lumii culturale actuale și al orizonturilor lor, dacă locul republicii ateniene sau al imperiului roman nu ar fi marcat undeva la marginile propriei mele istorii, dacă nu ar fi fost instalate ca niște individualități nedeterminate, dar preexistente, în fine, dacă nu aș găsi în viața mea structurile fundamentale ale istoriei. Socialul, atunci când îl cunoaștem sau îl judecăm, este deja prezent acolo. O filosofie individualistă sau sociologistă reprezintă o anumită percepție a coexistenței sistematizate și explicitate. Înainte de a fi conștientizat, socialul există în surdină, ca solicitare. La sfârșitul cărții *Notre Patrie*, Péguy regăsește o voce subterană, care nu a încetat niciodată să vorbească; în același mod ne dăm foarte bine seama, când ne trezim, că obiectele nu au

încetat să existe în timpul nopții, că bătăile în ușă se aud de ceva vreme. Țăranii ruși de la 1917 se unesc în luptă cu muncitorii de la Petrograd și Moscova, simțind că, în ciuda diferențelor culturale, morale, profesionale și ideologice, au aceeași soartă cu ei; clasa socială este trăită concret și abia după aceea devine obiectul unei voințe de libertate. La origine, socialul nu există la persoana a treia. Curioșii, „personalitățile" și istoricii fac greșeala să vrea să îl trateze ca obiect. Fabrice vrea să vadă bătălia de la Waterloo așa cum vede un peisaj și nu găsește decât episoade confuze. Oare împăratul o observă pe hartă? Bătălia se reduce pentru el la o schemă lacunară: de ce stă pe loc regimentul? De ce nu ajung rezervele? Istoricul, care nu este implicat în luptă și o poate vedea din toate părțile, punând mărturiile cap la cap și cunoscând sfârșitul, crede că ajunge, în cele din urmă, la adevăr. El ne oferă însă numai o reprezentare și nu lupta în sine, al cărei sfârșit era contingent în momentul desfășurării ei, pe când, atunci când istoricul o povestește, nu mai este. Cauzele profunde ale înfrângerii și întâmplările care le-au permis să acționeze în evenimentul particular de la Waterloo erau în aceeași măsură determinante, pe când istoricul pune evenimentul particular în linia generală a declinului imperiului. Adevărata bătălie de la Waterloo nu este nici cea din viziunea lui Fabrice, nici din viziunea împăratului, nici a istoricului; nu este un obiect care poate fi determinat, ci este ceea ce *se întâmplă* la marginile tuturor perspectivelor, pe care aceste viziuni sunt prelevate[6].

Istoricul și filosoful caută o definiție obiectivă a clasei sociale sau a națiunii: națiunea se bazează pe limba comună sau pe concepția despre viață? Clasa socială se bazează pe cifra veniturilor sau pe poziția în circuitul producției? Se știe că nici unul

[6] Deci, ar trebui scrisă o istorie la prezent. Jules Romains, de exemplu, face acest lucru în *Verdun*. Bineînțeles că, dacă gândirea obiectivă nu poate epuiza o situație istorică prezentă, nu trebuie să tragem concluzia că ar trebui să trăim istoria ca pe o aventură individuală, să refuzăm orice încadrare într-o perspectivă și să ne aruncăm cu ochii închiși în acțiune fără a avea un fir care să ne conducă. Fabrice ratează Waterloo, dar reporterul este deja mai aproape de eveniment. Spiritul de aventură ne îndepărtează și mai mult de eveniment decât gândirea obiectivă. Există o gândire la contactul cu evenimentul, care caută structura concretă a acestuia. O revoluție, dacă este cu adevărat revoluție în sens istoric, poate fi gândită și trăită în același timp.

dintre aceste criterii nu ne permite, de fapt, să recunoaştem din ce clasă socială provine individul sau cărei naţiuni îi aparţine. În toate revoluţiile există sus-puşi care îmbrăţişează cauza revoluţionară şi oameni devotaţi clasei privilegiate. Şi fiecare naţiune are trădătorii ei. Aceasta pentru că naţiunea şi clasa socială nu sunt nici fatalităţi care determină din exterior individul, nici, de altminteri, valori pe care acesta le formulează din interior. Clasa şi naţiunea sunt moduri de coexistenţă care îl solicită. Într-o perioadă de calm, acestea nu sunt prezente decât ca stimuli cărora le dau răspunsuri distrate sau confuze, sunt latente. O situaţie revoluţionară sau un pericol naţional transformă raporturile preconştiente cu clasa socială şi naţiunea, care până atunci erau doar trăite, în raporturi conştiente, iar angajarea tacită devine explicită. Dar această angajare apare în ochii noştri ca fiind anterioară deciziei.

Problema modalităţilor existenţiale ale socialului întâlneşte în acest punct toate problemele transcendenţei. Fie că este vorba despre corpul meu, despre lumea naturală, trecut, naştere sau moarte, problema rămâne aceeaşi: de a înţelege cum pot să fiu deschis spre fenomene care mă depăşesc şi care, totuşi, nu există decât în măsura în care le reiau şi le trăiesc. *Cum poate prezenţa pentru sine* (Urpräsenz), *care mă defineşte şi condiţionează orice prezenţă străină să fie în acelaşi timp o de-prezentare* (Entgegenwärtigung)[7] *şi să mă arunce în exterior?* Idealismul şi realismul falsifică raporturile de motivaţie care există între exterior şi interior, le fac ininteligibile, unul considerând că exteriorul ne este imanent, celălalt supunându-mă acţiunii cauzelor. De exemplu, trecutul nostru individual nu poate să ne fie dat nici prin supravieţuirea efectivă a stărilor de conştiinţă sau a urmelor cerebrale, nici printr-o conştiinţă a trecutului care l-ar constitui şi l-ar aştepta imediat; în ambele cazuri am rata sensul trecutului, deoarece, la drept vorbind, trecutul ne-ar fi prezent. Dacă trebuie să existe pentru noi trecut, acesta nu ar fi decât o prezenţă ambiguă, înaintea oricărei evocări speciale, ca un câmp spre care avem o cale de acces. Trecutul trebuie să existe pentru noi chiar atunci când nu ne gândim la el şi toate evocările noastre trebuie extrase din această masă opacă. Tot astfel, dacă aş avea lumea doar ca o sumă de

[7] Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* III (inedit).

lucruri, iar lucrul ca o sumă de proprietăți, nu aș avea certitudini, ci doar probabilități, nici realitate incontestabilă, ci doar o sumă de adevăruri condiționate. Dacă trecutul și lumea există, trebuie ca acestea să fie imanente în principiu – nu pot fi decât ceea ce văd în spatele și în jurul meu – și transcendente de fapt – există în viața mea înainte de a apărea ca obiect al actelor mele exprese. La fel, nașterea și moartea proprie nu pot fi pentru mine obiect al gândirii. Instalat în viață ca într-un fotoliu, cu spatele sprijinit de natura mea gânditoare, pironit în câmpul transcendental deschis o dată cu prima mea percepție, în care orice absență este doar inversul unei prezențe, orice tăcere o modalitate a ființei sonore, am un fel de ubicuitate și de eternitate de principiu, mă simt încredințat unui flux de viață inepuizabilă, al cărei început sau sfârșit nu îl pot gândi, de vreme ce tot eu, cel viu, le gândește, și astfel, viața mea se precede și își supraviețuiește întotdeauna sieși. Totuși, aceeași natură gânditoare care mă îndoapă cu ființa mă deschide spre lume prin intermediul unei perspective, o dată cu ea primesc și sentimentul contingenței, angoasa că sunt depășit, astfel încât, dacă nu îmi gândesc moartea, trăiesc într-o atmosferă generală de moarte, există un fel de esență a morții care este întotdeauna prezentă la orizontul gândurilor mele. În fine, așa cum clipa în care mor se află într-un viitor inaccesibil, sunt la fel de sigur că nu trăiesc niciodată prezența celuilalt pentru sine însuși. Și totuși, toți ceilalți există pentru mine ca stil sau mediu de coexistență incontestabilă și viața mea are o atmosferă socială, așa cum are un gust de moarte.

O dată cu lumea naturală și lumea socială am descoperit adevărata transcendență, care nu este ansamblul operațiilor constitutive prin care o lume transparentă, fără umbre sau puncte întunecate, s-ar desfășura în fața unui spectator imparțial, ci viața ambiguă în care se face *Ursprung*-ul transcendențelor, care, printr-o contradicție fundamentală, mă pune în legătură cu ele și face posibilă cunoașterea pe acest fond[8]. Poate ni se va spune că nu

[8] În ultima parte a operei sale filosofice, Husserl admite că orice reflecție trebuie să înceapă prin a reveni la descrierea lumii trăite (Lebenswelt). Dar adaugă că, printr-o a doua „reducție", structurile lumii trăite trebuie plasate din nou, la rândul lor, în fluxul transcendental al unei constituiri universale, în care toate neclaritățile lumii ar fi lămurite. Totuși, este clar că din două una: sau

putem pune o contradicție în centrul filosofiei și că toate descrierile noastre, fiind în cele din urmă imposibil de gândit, nu au nimic de spus. Dacă ne-am fi mărginit la regăsirea unui strat de experiențe prelogice și magice sub numele de fenomen sau de câmp fenomenal, obiecția ar sta în picioare. În acest caz, ar trebui să alegem fie a crede descrierile și a renunța la gândire, fie a cunoaște ceea ce se spune, renunțând la descrieri. Aceste descrieri trebuie să fie pentru noi o ocazie de a defini o înțelegere și o reflecție mai radicale decât gândirea obiectivă. Trebuie să adăugăm fenomenologiei înțeleasă ca descriere nemijlocită o fenomenologie a fenomenologiei. Trebuie să revenim la *cogito* pentru a căuta acolo un Logos mai adânc decât acela al gândirii obiective, care să-i dea dreptul ei relativ și să o așeze la locul ei, în același timp. Nu vom înțelege niciodată în planul ființei că un subiect poate fi naturant și naturat, infinit și finit în același timp. Dar, dacă regăsim timpul sub subiect și dacă adăugăm paradoxului timpului paradoxul corpului, al lumii, al lucrului și al celuilalt, vom înțelege că dincolo nu este nimic de înțeles.

---

constituirea face lumea să fie transparentă, și atunci nu vedem de ce reflecția ar avea nevoie să treacă prin lumea trăită, sau constituirea reține ceva din lume, deci nu o clarifică niciodată în totalitate. Gândirea lui Husserl se îndreaptă din ce în ce mai mult spre a doua direcție, de-a lungul unor perioade cu reminiscențe logiciste – așa ca atunci când face din raționalitate o problemă, când admite semnificații care să fie, în cele din urmă, „fluente" (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), când fundamentează cunoașterea pe o *δοξα* originară.

PARTEA A TREIA

FIINȚA-PENTRU-SINE ȘI FIINȚA-ÎN-LUME

I. Cogito-ul

Mă gândesc la *Cogito*-ul cartezian, vreau să termin lucrarea, simt prospețimea hârtiei sub mâini și, uitându-mă pe fereastră, percep copacii de pe marginea bulevardului. Viața mea se precipită în fiecare moment în lucruri transcendente, ea se petrece, întreagă, în exterior. *Cogito*-ul este fie gândul care s-a format în mintea lui Descartes cu trei secole în urmă, fie sensul textelor pe care ni le-a lăsat, fie, în cele din urmă, un adevăr veșnic ce transpare prin acestea. În orice caz, este o ființă culturală pe care ființa mea nu o îmbrățișează, ci spre care tinde, asemeni corpului care, într-un mediu familiar, se orientează și circulă printre obiecte, fără ca pentru aceasta să fie nevoie să mi le reprezint. Cartea pe care am început-o nu este o îmbinare oarecare de idei, ci constituie pentru mine o situație deschisă a cărei formă complexă nu aș ști să o dau și în care mă zbat, încăpățânat, până când gândurile și cuvintele se organizează de la sine, ca prin minune. Cu atât mai mult, ființele sensibile care mă înconjoară, hârtia de sub mână, copacii pe care îi privesc îmi ascund secretul lor, iar conștiința se evită pe sine, se pierde în ele. Aceasta este situația inițială, pe care realismul încearcă să o explice afirmând transcendența efectivă, existența în sine a lumii și a ideilor.

Totuși, nici vorbă să dăm dreptate realismului. Există un adevăr definitiv în întoarcerea carteziană a lucrurilor sau a ideilor la mine. Însăși experiența lucrurilor transcendente este posibilă doar cu condiția să îi port și să îi găsesc proiectul în mine însumi. Când spun că lucrurile sunt transcendente, înseamnă că nu le posed, nu le înconjur; ele sunt transcendente în măsura în care îmi sunt necunoscute și în care le afirm, orbește, existența pură. Or, ce rost are să afirm existența a ceva necunoscut? Dacă în această afirmație există vreun adevăr, înseamnă că întrezăresc natura sau esența la care se referă; de exemplu, vederea copacului ca mută ieșire din

sine într-un lucru individual învăluieşte deja o anume gândire a vederii, o anume gândire a copacului; în cele din urmă, nu întâlnesc copacul, nu sunt pur şi simplu confruntat cu el, ci în acest existent din faţa mea regăsesc o anumită natură, căreia îi formulez noţiunea în mod activ. Dacă găsesc lucruri în jurul meu nu înseamnă că ele sunt într-adevăr acolo, deoarece nu ştiu nimic despre această existenţă de fapt asupra căreia am făcut o ipoteză. Sunt capabil să o recunosc pentru că atingerea efectivă a obiectului trezeşte în mine o cunoaştere primordială a tuturor lucrurilor, iar percepţiile mele finite şi determinate sunt manifestările parţiale ale unei puteri de cunoaştere care este coextensivă lumii, pe care o desfăşoară bucată cu bucată. Să ne imaginăm un spaţiu în sine, cu care subiectul care percepe ar ajunge să coincidă. De exemplu, dacă îmi imaginez că mâna mea percepe distanţa dintre două puncte, cuprinsă între degete, cum ar putea fi evaluat unghiul format de degetele mele, caracteristic acestei distanţe, dacă nu ar fi trasat parcă în interior de o putere care nu rezidă nici într-un obiect, nici în celălalt şi tocmai datorită acestui fapt devine capabilă să cunoască, sau mai degrabă să efectueze relaţia dintre ele? Dacă vreau ca „senzaţia degetului mare" şi a indexului să fie cel puţin „semnele" distanţei, cum ar putea aceste senzaţii să semnifice relaţia punctelor din spaţiu dacă nu ar fi deja situate pe un traseu care merge de la unul la altul, dacă traseul, la rându-i, nu ar fi nu numai parcurs de degetele mele care se depărtează, dar şi vizat de gândire în desenul lui inteligibil? „Cum ar putea mintea să cunoască sensul unui semn pe care nu l-a constituit ea însăşi ca semn?"[1] Se pare că trebuie să substituim imaginii pe care am obţinut-o despre cunoaştere descriind subiectul aflat în lume o a doua imagine, după care el construieşte sau constituie lumea însăşi, şi această a doua imagine este mai autentică decât prima, de vreme ce comerţul subiectului cu lucrurile înconjurătoare este posibil doar dacă el le face să existe, mai întâi, pentru el, dacă le aranjează în jurul lui şi le extrage din propriul său fond. Cu atât mai mult în actele de gândire spontană lucrurile se petrec la fel. *Cogito*-ul cartezian, care constituie tema meditaţiilor mele, se află întotdeauna dincolo de ceea ce îmi reprezint în prezent, are un orizont de sens făcut din

[1] P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 134.

gândurile care mi-au trecut prin cap când citeam Descartes și care nu sunt prezente acum, precum și din alte gânduri, pe care le presimt, pe care le-aș putea avea, dar nu le-am dezvoltat niciodată. Dar, în cele din urmă, este suficient ca aceste trei silabe să fie pronunțate în fața mea pentru a mă orienta imediat spre o anumită ordine de idei, ceea ce înseamnă că, într-un fel sau altul, toate explicitările posibile mi se înfățișează dintr-o dată. Cel care va vrea să limiteze lumina spirituală la actualitatea reprezentată se va lovi de fiecare dată de problema socratică: „Cum vei proceda pentru a căuta ceva a cărui natură îți este în totalitate necunoscută? Printre lucrurile pe care nu le cunoști, care este cel pe care îți vei propune să îl cercetezi? Și, dacă îl întâlnești din întâmplare, cum îl vei recunoaște, dacă nu știi despre ce este vorba? (*Menon*, 80, D)"[2]. O gândire care este într-adevăr depășită de obiectele sale le-ar vedea forfotind la poalele ei, fără să fie vreodată capabilă să distingă raporturile dintre ele și să le pătrundă adevărul. Eu reconstitui *Cogito*-ul istoric, eu citesc textul lui Descartes, eu recunosc în el un adevăr nepieritor, și, în cele din urmă, *Cogito*-ul cartezian are sens doar prin propriul meu *Cogito*. Nu aș gândi nimic despre el dacă nu aș avea în mine însumi tot ceea ce trebuie pentru a-l inventa. Eu sunt cel care dau gândirii scopul de a relua mișcarea *Cogito*-ului, eu verific în fiecare clipă orientarea gândirii spre acest scop, lucru fără de care aceasta nu l-ar căuta. Trebuie să definim gândirea prin strania putere pe care o are de a se depăși, de a se lansa ea însăși, de a se simți peste tot ca la ea acasă, într-un cuvânt, prin autonomia sa. Dacă nu ar pune ea însăși în lucruri ceea ce va găsi apoi în ele, gândirea nu s-ar lipi de lucruri, luându-le în stăpânire, nu le-ar gândi, ar fi o „iluzie de gândire".[3] O percepție sensibilă sau un raționament nu pot să fie lucruri care se petrec în mine, pe care le constat. Când le consider retrospectiv, se distribuie și se împrăștie fiecare la locul său. Însă aici este vorba doar despre urma lăsată de raționament și de percepție. Luate în actualitatea lor, acestea ar trebui să cuprindă, pentru a nu risca să se disloce, dintr-o dată tot ceea ce era necesar realizării lor și, în consecință, să fie prezente lor însele, fără distanță, într-o intenție

[2] P. Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, pp. 17–18.
[3] *Ibid.*, p. 25.

unică. Orice gândire a unui lucru este în acelaşi timp conştiinţă de sine, fără de care nu ar putea avea obiect. La rădăcina tuturor experienţelor şi cugetărilor noastre găsim deci o fiinţă care se recunoaşte pe sine imediat, deoarece ea este propria cunoaştere şi în acelaşi timp cunoaştere a tuturor lucrurilor. Această fiinţă îşi cunoaşte propria existenţă nu ca pe un fapt dat, pe care îl constată, sau prin inferenţă, plecând de la o idee despre sine, ci prin contactul direct cu această existenţă. Conştiinţa de sine este însăşi fiinţa spiritului în exerciţiu. Actul prin care am conştiinţa unui lucru trebuie să fie el însuşi înhăţat în clipa în care se îndeplineşte, altfel s-ar împrăştia. De acum înainte nu mai putem concepe ca el să fie declanşat sau provocat oricum, ci trebuie să fie *causa sui*[4]. Să revenim, cu Descartes, de la lucruri la gândirea lucrurilor, înseamnă fie să reducem experienţa la o sumă de evenimente psihologice în care *Eul* va fi doar numele comun sau cauza ipotetică, dar nu văd atunci cum ar putea fi existenţa mea mai sigură decât a oricărui alt lucru, de vreme ce, cu excepţia unei clipe imperceptibile, ea nu mai este imediată, fie să recunoaştem, în afara evenimentelor, un câmp şi un sistem de gânduri care să nu fie supus nici timpului, nici altei limitări, un mod de existenţă care să nu fie cu nimic tributar evenimentului, care să fie existenţa ca şi conştiinţă, un act spiritual care să surprindă de la distanţă şi să contracte în el tot ceea ce vizează, un „gândesc" care să fie, prin el însuşi şi fără nici o adăugire, „exist"[5]. „Doctrina carteziană a *Cogito*-ului trebuia deci să conducă, în mod logic, la afirmarea atemporalităţii spiritului şi la admiterea unei conştiinţe a eternului: *experimur nos aeternos esse*[6]". Eternitatea înţeleasă ca puterea de a cuprinde şi de a anticipa desfăşurările temporale într-o intenţie unică ar fi însăşi definiţia subiectivităţii[7].

Înainte de a pune sub semnul întrebării această interpretare eternitaristă a *Cogito*-ului, să observăm cu atenţie consecinţele ei, care vor reclama necesitatea unei rectificări. Dacă acest *Cogito* îmi revelează un nou mod de existenţă, care nu este deloc dependent de timp, dacă mă descopăr ca fiind un constituant universal

[4] P. Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, p. 55.
[5] *Id., ibid.*, p. 184.
[6] *Id., ibid.*, pp. 17–18.
[7] P. Lachièze-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 68.

al oricărei ființe care îmi este accesibilă, ca un câmp transcendental fără pliuri sau exterioritate, nu este suficient să spunem că spiritul meu „când este vorba despre forma tuturor obiectelor sensibile (...) este Dumnezeul lui Spinoza"[8]. Deoarece deosebirea dintre formă și materie nu mai poate primi valoare ultimă și nu vedem cum ar putea spiritul, în ultimă analiză, să găsească prin meditare asupra lui însuși vreun sens pentru noțiunea de receptivitate și să se gândească în mod corect ca afectat. Dacă el este cel care se gândește ca afectat, nu se gândește ca afectat, de vreme ce își reafirmă activitatea în momentul în care pare că o restrânge; dacă el este cel care se plasează în lume, nu este acolo și auto-instalarea este o iluzie. Deci, trebuie să spunem, fără nici o restricție, că spiritul meu este Dumnezeu. Nu vedem cum ar putea evita această consecință domnul Lachièze-Rey: „Dacă am încetat să gândesc și încep din nou după un timp, revăd, reconstitui mișcarea pe care o prelungesc în indivizibilitatea ei, situându-mă din nou la sursa din care ea emană (...) Astfel, de fiecare dată când gândește, subiectul se ia pe sine ca punct de sprijin, se situează, dincolo și în spatele diverselor sale reprezentări, în unitatea care, principiu al oricărei recunoașteri, nu are nevoie să fie recunoscută, și devine din nou absolut deoarece este astfel în eternitate"[9].

Cum să existe, însă, mai multe absoluturi? Mai întâi, cum aș putea vreodată să recunosc alți Eu? Dacă singura experiență a subiectului este aceea pe care o obțin prin coincidența cu el, dacă, prin definiție, spiritul se sustrage „spectatorului străin" și nu poate fi recunoscut decât din interior, *Cogito*-ul meu este din principiu unic, nu este „participabil" printr-un altul. Se va spune că este „transferabil" altora?[10] Dar cum ar putea fi vreodată motivat un astfel de transfer? Ce spectacol mă va putea determina, în mod acceptabil, să situez în afara mea acest mod de existență al cărui sens cere să fie perceput din interior? Dacă nu învăț în mine însumi să recunosc joncțiunea pentru sinelui și în sinelui, nici una dintre aceste mecanici care sunt celelalte corpuri nu se va putea anima vreodată. Dacă nu am exterioritate, ceilalți nu vor avea

[8] Kant, *Übergang*, Adickes, p. 756, citat de Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, p. 464.

[9] P. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 145.

[10] *L'Idéalisme kantien*, p. 477.

interioritate. Pluralitatea conştiinţelor este imposibilă dacă am o conştiinţă absolută a propriului Eu. Este chiar imposibil ca în spatele absolutului conştiinţei mele să se ghicească un absolut divin. Contactul gândirii mele cu ea însăşi, dacă este perfect, mă închide în mine, îmi interzice să mă simt depăşit vreodată; pentru Eul care construieşte totalitatea fiinţei şi propria sa prezenţă în lume, care se defineşte prin „posesie de sine"[11] şi care nu găseşte în afară decât ceea ce el însuşi a pus, nu există deschidere sau aspiraţie[12] spre celălalt. Acest eu închis în sine nu mai este un eu finit. „Conştiinţa universului (...) există doar graţie conştiinţei prealabile a organizării, în sensul activ al cuvântului, şi, prin urmare, în ultimă analiză, doar printr-o comunicare interioară cu operaţia însăşi a divinităţii"[13]. În cele din urmă, *Cogito*-ul mă face să coincid cu Dumnezeu. Dacă, atunci când o recunosc în *Cogito*, structura inteligibilă şi identificabilă a experienţei mele mă face să ies din evenimenţialitate şi să mă situez în eternitate, ea mă eliberează totodată de toate limitările şi în acelaşi timp de evenimentul fundamental care este existenţa mea privată, iar aceleaşi motive care mă obligă să trec de la eveniment la act, de la gânduri la Eu, mă obligă să trec de la multiplicitatea Eurilor la o singură conştiinţă care constituie şi îmi interzic, pentru a salva *in extremis* finitudinea subiectului, să-l definesc ca „monadă"[14]. Conştiinţa care constituie este unică şi universală din principiu. Dacă vrem să susţinem că ea constituie doar un microcosmos în fiecare din noi, dacă păstrăm pentru *Cogito* sensul unei „dovezi existenţiale"[15], dacă îmi revelează nu transparenţa absolută a unei gândiri care se posedă în întregime, ci actul orb prin care îmi reiau destinul de natură gânditoare şi o urmez, este o altă filosofie, care nu ne face să *ieşim* din timp. Constatăm aici necesitatea de a găsi o cale între eternitate şi timpul fragmentat al empirismului şi de a relua interpretarea *Cogito*-ului şi a timpului. Am recunoscut o dată pentru totdeauna că relaţiile noastre cu lucrurile nu pot fi relaţii externe, nici conştiinţa de sine simpla notare a evenimentelor psihice. Nu percepem o lume decât dacă, înainte de a fi fapte constatate, lumea

[11] *L'Idéalisme kantien*, p. 472.
[12] *L'Idéalisme kantien*, p. 477. *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 83.
[13] *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 33.
[14] Aşa cum o face Lachièze-Rey în *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 69–70.
[15] *Ibid.*, p. 72.

și percepția sunt gânduri ale noastre. Rămâne să înțelegem exact apartenența lumii la subiect și a subiectului la el însuși, această *cogitatio* care face posibile experiența, aderența noastră la lucruri și la „stările noastre de conștiință". Vom vedea că ea nu este indiferentă la eveniment și la timp, că este mai degrabă modul fundamental al evenimentului și al *Geschichte*, ale căror evenimente obiective și impersonale sunt forme derivate, și, în cele din urmă, că recurgerea la eternitate nu este necesară decât datorită unei concepții obiective a timpului.

Deci, nu există nici o îndoială că gândesc. Nu sunt sigur dacă acolo se află o scrumieră sau o pipă, dar sunt sigur că gândesc că văd o scrumieră sau o pipă. Oare este atât de ușor pe cât se crede să disociem aceste două afirmații și să menținem, în afara oricărei judecăți despre lucrul văzut, evidența „gândirii mele că văd?" Din contră, este imposibil. Percepția este exact genul de act în care nu ar putea fi vorba despre separarea actului însuși de termenul la care se referă. Percepția și perceptul au, în mod necesar, aceeași modalitate existențială, de vreme ce nu am putea separa percepția de conștiința pe care o are, sau, mai degrabă, de conștiința care este ea însăși, de a atinge lucrul. Nici nu poate fi vorba să menținem certitudinea percepției, recuzând-o pe aceea a lucrului perceput. Dacă văd o scrumieră – *în sensul întreg al cuvântului a vedea* – trebuie ca acolo să existe o scrumieră și nu pot reprima această afirmație. A vedea înseamnă a vedea ceva. A vedea roșu înseamnă a vedea roșu existând concret. Nu putem reduce vederea la simpla presupunere de a vedea decât dacă ne-o reprezentăm ca pe o contemplare a unui *quale* plutitor, fără ancoră. Dar dacă, așa cum am spus-o mai sus, calitatea însăși, în textura sa specifică, este sugestia care ni se face, căreia îi răspundem, în măsura în care avem câmpuri senzoriale, unui anume mod de a exista și dacă percepția unei culori dotată cu o structură anume – culoare superficială sau plajă colorată – într-un loc sau la o distanță precisă sau vagă presupune deschiderea noastră spre real sau spre o lume, cum am putea disocia certitudinea existenței noastre care percepe și pe aceea a partenerului său exterior? Pentru vederea mea este esențial să mă refer nu numai la un vizibil pretins, ci și la o ființă văzută în prezent. Reciproc, dacă am vreo îndoială asupra prezenței lucrului, aceasta se referă la vederea însăși. Dacă nu există roșu sau albastru acolo, spun că nu am *văzut cu adevărat,* sunt de părere că

adecvarea intențiilor mele vizuale și a vizibilului, care este actul vederii concrete, nu s-a produs nici o clipă. Deci, din două lucruri unul: ori nu am nici o certitudine despre lucrurile însele, dar atunci nu pot să mai fiu sigur de propria mea percepție, luată ca simplu gând, de vreme ce, chiar și în aceste condiții, ea cuprinde afirmarea unui lucru; ori sesizez propria gândire ca certitudine, dar acest lucru presupune că îmi asum în același timp existențele pe care le vizează. Afirmația lui Descartes, care ne spune că existența lucrurilor vizibile este îndoielnică, spre deosebire de vederea noastră, considerată ca simplă gândire a vederii, nu stă în picioare. Deoarece gândirea vederii poate avea două sensuri. Mai întâi o putem înțelege în sens restrictiv, de pretinsă vedere, sau „impresie de vedere" și atunci avem, o dată cu ea, doar certitudinea unui posibil sau probabil, iar „gândirea vederii" implică faptul că în anumite cazuri am avut experiența unei vederi autentice sau efective, cu care ea seamănă și în care certitudinea lucrului a fost, de această dată, învăluită. Certitudinea unei posibilități nu este decât posibilitatea unei certitudini, gândirea vederii nu este decât o vedere în idee, pe care nu am avea-o dacă nu am avea, pe de altă parte, vederea în realitate. Putem înțelege acum, prin „gândirea vederii", conștiința pe care am avea-o despre această putere care constituie. Orice s-ar întâmpla cu percepțiile noastre empirice, care pot fi adevărate sau false, acestea nu ar fi posibile decât dacă sunt locuite de un spirit capabil să recunoască, să identifice și să mențină în fața noastră obiectul lor intențional. Dar dacă această putere care constituie nu este un mit, dacă percepția este într-adevăr simpla prelungire a unui dinamism interior cu care pot să coincid, certitudinea pe care o am despre premisele transcendentale ale lumii trebuie să se întindă până la lumea însăși, iar vederea mea fiind, din loc în loc, gândire a vederii, lucrul văzut în el însuși este ceea ce eu cred despre el, iar idealismul transcendental este un realism absolut. Ar fi contradictoriu să afirm în același timp[16] că lumea este constituită de

[16] Cum face Husserl, de exemplu, când admite că orice reducție transcendentală este în același timp una eidetică. Necesitatea de a trece prin esențe, opacitatea definitivă a existențelor nu pot fi considerate ca lucruri care vin de la sine, ele contribuie la determinarea sensului *Cogito*-ului și a subiectivității ultime. Eu nu sunt o gândire constituantă, iar al meu „Eu gândesc" nu este un „Eu sunt", dacă nu pot să egalez prin gândire bogăția concretă a lumii și să îi absorb facticitatea.

mine și că nu pot sesiza, din această operație constitutivă, decât desenul și structurile esențiale; la capătul muncii constitutive trebuie să văd apărând lumea existentă și nu numai lumea în idee, lucru fără de care aș avea doar o conștiință abstractă și nu una concretă a lumii. Astfel, oricum aș considera-o, „gândirea vederii" nu este sigură decât dacă și vederea efectivă este sigură. Când Descartes spune că senzația, redusă la ea însăși, este întotdeauna adevărată, că greșeala se introduce prin interpretarea transcendentă pe care o dă judecata, face o deosebire iluzorie: nu este mai ușor pentru mine să știu dacă am simțit ceva decât să știu dacă există ceva acolo. Istericul simte și nu cunoaște ceea ce simte, așa cum percepe obiecte exterioare fără a-și da seama de această percepție. Când, din contră, sunt sigur că am simțit, certitudinea unui lucru exterior este învăluită în chiar modul în care senzația se articulează și se desfășoară în fața mea: este o durere a *gambei*, sau este *roșu:* de exemplu, roșu opac într-un singur plan, sau, din contră, o atmosferă roșiatică în trei dimensiuni. „Interpretarea" pe care o dau senzațiilor trebuie să fie bine motivată și ea nu poate fi astfel decât prin însăși structura senzațiilor, astfel încât putem spune, indiferent că nu există interpretare transcendentă, nici judecată care să nu țâșnească din chiar configurația fenomenelor, și că nu există sferă a imanenței, nici domeniu în care conștiința mea să fie ca acasă și asigurată împotriva riscului oricărei greșeli. Actele Eului sunt de așa natură încât se depășesc pe ele însele și fac imposibilă o intimitate a conștiinței. Conștiința este transcendență de la un capăt la altul, nu o transcendență suportată – am spus că o astfel de transcendență ar însemna oprirea conștiinței –, ci o transcendență activă. Conștiința văzului sau a mirosului nu este notare pasivă a unui eveniment psihic închis în sine, care nu mi-ar risipi incertitudinile asupra realității lucrului văzut sau mirosit, nu este nici desfășurarea unei puteri constituante care ar conține în ea pentru totdeauna și în cel mai înalt grad orice viziune sau senzație posibilă și ar întâlni obiectul fără a fi nevoită să iasă din sine, ci este însăși efectuarea vederii. Mă asigur că văd privind un lucru sau altul, sau, cel puțin, trezind în jurul meu un mediu vizual, o lume vizibilă care, în cele din urmă, nu este atestată decât prin vederea unui lucru anume. Vederea este o acțiune, adică nu o operație eternă – expresia este contradictorie –, ci o operație care durează mai mult decât dădea de bănuit, care își depășește întot-

deauna premisele şi este pregătită interior doar de către deschiderea mea primordială la un câmp de transcendenţe, adică tot printr-o „ekstază". Vederea se atinge pe sine şi se întâlneşte cu ea însăşi în lucrul văzut. Este esenţial să se observe pe sine, altfel nu am putea vedea nimic. Însă este esenţial să se sesizeze într-un fel de ambiguitate şi de obscuritate, de vreme ce nu se posedă pe sine, ci, din contră, se eschivează în lucrul văzut. Nu descopăr, nu recunosc imanenţa psihologică prin *Cogito*, nici faptul că toate fenomenele sunt inerente unor „stări de conştiinţă private", nici contactul orb al senzaţiei cu ea însăşi – nici măcar imanenţa transcendentală, apartenenţa tuturor fenomenelor la o conştiinţă constituantă, faptul că gândirea limpede se află în posesia ei înseşi –, ci mişcarea profundă de transcendenţă care este însăşi fiinţa mea, contactul simultan cu fiinţa mea şi cu fiinţa lumii.

Totuşi, oare cazul percepţiei nu este particular? Aceasta îmi deschide o lume şi nu poate să o facă decât depăşindu-mă şi depăşindu-se; „sinteza" perceptivă trebuie să fie neterminată, nu îmi poate oferi un „real" decât expunându-se riscului greşelii. Este absolut necesar ca lucrul, dacă trebuie să fie un lucru, să aibă părţi care îmi sunt ascunse şi de aceea distincţia dintre aparenţă şi realitate are de la început locul său în „sinteza" perceptivă. Dacă iau în considerare conştiinţa „faptelor psihice", se pare că şi conştiinţa, din contră, îşi reia drepturile şi întreaga posesie de sine. De exemplu, dragostea şi voinţa sunt operaţii interioare; aceasta îşi fabrică propriile obiecte şi, făcând acest lucru, se înţelege foarte bine că obiectele se pot abate de la realitate şi, în acest sens, ne înşeală; pare însă imposibil să ne înşele asupra lor însele: începând din momentul în care simt dragoste, bucurie, tristeţe este adevărat că iubesc, că sunt vesel sau trist chiar dacă obiectul nu are, de fapt, – adică pentru alte persoane sau pentru mine însumi, într-un alt moment – valoarea pe care i-o dau în prezent. În mine aparenţa este realitate, fiinţa conştiinţei constă în apariţia ei. Ce înseamnă a vrea, dacă nu a avea conştiinţa unui obiect ca fiind valabil (sau valabil exact în măsura în care nu este valabil, în cazul voinţei perverse)? Ce înseamnă a iubi, dacă nu a avea conştiinţa unui obiect care poate fi iubit? Şi de vreme ce conştiinţa unui obiect cuprinde în mod necesar o cunoaştere de sine, fără de care s-ar eschiva şi nu ar percepe nici măcar obiectul său, a vrea şi a şti că vreau, a iubi şi a şti că iubesc nu sunt decât un singur act, iubirea

este conștiința faptului că iubesc, voința conștiința faptului că vreau. O iubire sau o voință fără conștiință de sine ar fi o iubire care nu iubește, o voință care nu vrea, așa cum o gândire inconștientă ar fi o gândire care nu gândește. Voința și dragostea ar fi aceleași, fie că obiectul este factice sau real, și, considerate fără referire la obiectul lor de fapt, ar constitui o sferă de certitudine absolută în care adevărul nu ne poate scăpa. În conștiință, totul ar fi adevăr. Iluzia nu ar exista niciodată, decât cu privire la obiectul extern. Un sentiment, considerat în el însuși, ar fi întotdeauna adevărat din momentul în care este simțit. Să privim, totuși, mai de aproape.

Mai întâi, este evident că putem distinge în noi sentimente „adevărate" și sentimente „false". La fel, tot ceea ce simțim în noi înșine nu se găsește, prin aceasta, pe un singur plan de existență, cel adevărat; în noi există grade de realitate, așa cum în afara noastră există „reflexii", „fantome" și „lucruri". Pe lângă dragostea adevărată există o dragoste falsă sau iluzorie. Ultimul caz trebuie deosebit de greșelile de interpretare, sau de cazurile în care, de rea credință am dat numele de iubire unor emoții care nu îl meritau, pe care nu le cunoșteam cu adevărat. Deoarece în aceste cazuri nu a existat niciodată nici măcar o iubire aparentă, nu am crezut nici o clipă că viața mea este angajată în acest sentiment. Ipocrit, am evitat să îmi pun problema, pentru a ocoli răspunsul pe care îl știam deja. Dragostea mea a fost fictivă, duplicitară. În dragostea iluzorie sau falsă, din contră, m-am alăturat de bună voie persoanei iubite, care a fost într-adevăr, pentru o vreme, mediatorul raporturilor mele cu lumea. Când spuneam că o iubesc nu „interpretam", viața mea era cu adevărat implicată într-o formulă care, asemeni unei melodii, cerea o urmare. Este adevărat că, după deziluzionare (după revelarea iluziei pe care mi-am făcut-o *despre mine*), când voi încerca să înțeleg ce mi s-a întâmplat, voi regăsi sub această așa-zisă dragoste *altceva:* asemănarea femeii „iubite" cu o altă persoană, plictiseala, obișnuința, o comuniune de interese sau de convingeri, exact ceea ce îmi va permite să vorbesc despre iluzie. Iubeam doar *calități* (acest zâmbet, care seamănă cu un altul, această frumusețe care se impune ca un fapt, tinerețea din gesturi și din comportare) și nu felul deosebit de a exista al persoanei înseși. Și, corelativ, nu eram în întregime prins, unele regiuni – din viața mea trecută și viitoare –, scăpau invadării, păstram în mine un loc rezervat pentru altceva. Voi spune atunci fie că nu

ştiam aceste lucruri – şi în acest caz este vorba despre o dragoste adevărată care se sfârşeşte şi nu despre o dragoste iluzorie –, fie că le ştiam, şi în acest caz nu a existat dragoste, nici măcar „falsă".

Totuşi, lucrurile nu stau aşa. Nu pot spune că dragostea aceasta, atâta timp cât a existat, a fost imposibil de deosebit de adevărata dragoste, că a devenit „falsă dragoste" atunci când m-am dezis de ea. Nu se poate spune că o criză mistică la cincisprezece ani nu are nici un sens în sine însăşi şi *devine* incident de pubertate sau, în funcţie de modul în care o valorizez liber, după aceea, primul semn al unei vocaţii religioase. Chiar dacă îmi construiesc întreaga viaţă pe un incident de pubertate, acesta îşi păstrează caracterul contingent şi cea care este „falsă" este viaţa mea întreagă. Trebuie să existe vreo caracteristică a crizei mele mistice, aşa cum am trăit-o, care să deosebească vocaţia de incident: în primul caz, atitudinea mea mistică se inserează în relaţia mea fundamentală cu lumea şi cu celălalt; în al doilea caz, ea este un comportament impersonal şi fără necesitate internă în subiect, „pubertatea". Tot astfel, adevărata dragoste convoacă toate resursele subiectului şi îl captivează în întregime; dragostea *falsă* are legătură cu unul singur din personajele sale, cu „bărbatul de patruzeci de ani", dacă este vorba despre o dragoste târzie, cu „călătorul", dacă este vorba despre o dragoste exotică, cu „copilul", dacă subiectul este împins de amintirea mamei. O dragoste adevărată se termină atunci când mă schimb, sau când persoana iubită s-a schimbat; o dragoste falsă se revelează ca atare când revin la mine însumi. Diferenţa este intrinsecă. Dar, cum aceasta se referă la locul sentimentului în fiinţa mea întreagă în lume, cum dragostea falsă are legătură cu personajul care cred că sunt în momentul în care îl trăiesc şi cum aş avea nevoie să mă cunosc pe mine pentru a discerne falsitatea ei – lucru pe care, tocmai, nu îl voi obţine decât prin deziluzie –, ambiguitatea se păstrează şi acesta este motivul pentru care iluzia este posibilă.

Să considerăm încă un exemplu de isterie. Subiectul a fost tratat, repede, ca prefăcut; dar bolnavul se înşeală în primul rând pe sine, această flexibilitate ridicând din nou problema pe care vrem să o îndepărtăm: cum poate istericul să nu simtă ceea ce simte şi să simtă ceea ce nu simte? El nu *simulează* durerea, tristeţea, mânia şi totuşi „durerile", „tristeţile", „mâniile" sale se

deosebesc de o durere, tristețe sau mânie „reale", deoarece nu este în întregime prezent în ele; în centrul lui există o zonă de calm. Sentimentele iluzorii sau imaginate sunt trăite cu adevărat, dar, să spunem așa, la periferia ființei noastre[17]. Copilul și destui adulți sunt dominați de „valorile de situație" care le ascund sentimentele efective pe care le au, – mulțumiți deoarece li se face un cadou, triști pentru că asistă la o înmormântare, veseli sau triști în funcție de peisaj și indiferenți și goi în afara acestor sentimente. „Știm foarte bine sentimentul, dar într-un mod neautentic. Este ca umbra unui sentiment autentic." Atitudinea noastră naturală nu este aceea de a simți propriile noastre sentimente, de a adera la plăcerile noastre, ci de a trăi după categoriile sentimentale ale mediului. „Tânăra iubită nu își proiectează sentimentele în Isolda sau Julieta, ci trăiește sentimentele acestor fantome poetice și le strecoară în viața sa. Abia mai târziu, poate, un sentiment personal și autentic va rupe țesătura fantasmelor sentimentale."[18]. Dar, atâta vreme cât sentimentul acesta nu s-a născut, tânăra nu are nici un mijloc să deosebească ceea ce este iluzie și literatură în dragostea sa. Adevărul sentimentelor sale viitoare va dezvălui falsitatea sentimentelor prezente care, deci, sunt trăite cu adevărat; tânăra se „irealizează"[19] în ele asemeni actorului în rol. Nu avem reprezentări sau idei care ar declanșa emoții reale, ci emoții factice și sentimente imaginare. Astfel, nu suntem în fiecare clipă în posesia întregii noastre realități și avem dreptul să vorbim despre o percepție interioară, un simț intim, un „analizator" între noi și noi înșine care merge în fiecare moment mai departe în cunoașterea, într-o măsură mai mare sau mai mică, a vieții și ființei noastre. Nu inconștientul rămâne în afara percepției interioare, fără să impresioneze simțul intim. „Viața mea", „ființa mea întreagă" nu sunt, ca „eul profund" al lui Bergson, construcții contestabile, ci fenomene care, aflate în afara percepției intime, se oferă în mod evident spre a fi gândite. Nu este vorba despre altceva, decât despre ceea ce *facem*. Descopăr că sunt îndrăgostit. Poate că nu mi-a scăpat nici unul dintre faptele care îmi servesc acum ca dovadă: nici mișcarea mai vioaie a prezentului meu spre viitor, nici emoția care mă lasă fără glas, nici nerăb-

[17] Scheler, *Idole der Selbsterkenntnis*, pp. 63 și următoarele.
[18] *Id., ibid.*, pp. 89-95.
[19] J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 243.

darea cu care aştept ziua întâlnirii. În cele din urmă însă nu am făcut un bilanţ şi nu m-am gândit că este vorba despre un sentiment atât de important, iar acum descopăr că nu mai concep să trăiesc fără această dragoste. Revenind la zilele şi la lunile precedente, constat că acţiunile şi gândurile mele erau polarizate, regăsesc urmele unei organizări, ale unei sinteze care *se făcea*. Nu este posibil să pretind că am ştiut întotdeauna ceea ce ştiu în prezent, că în lunile trecute am realizat o cunoaştere de sine pe care tocmai am dobândit-o. În general, este imposibil să neg că am multe de aflat despre mine, sau să situez în centrul meu, dinainte, o cunoaştere de sine care să conţină tot ceea ce voi şti despre mine mai târziu, după ce am citit cărţi şi am trecut prin evenimente pe care în prezent nici nu le bănuiesc. Ideea de conştiinţă transparentă sieşi, a cărei existenţă s-ar reduce la conştiinţa pe care o are că există, nu este atât de diferită de noţiunea de inconştient: în ambele cazuri este aceeaşi iluzie retrospectivă, introduc în interiorul meu, cu titlu de obiect explicit, tot ceea ce voi putea învăţa despre mine în viitor. Dragostea care îşi urma, prin mine, dialectica şi pe care tocmai o descopăr nu este de la început un lucru ascuns în inconştient, nici un obiect în faţa conştiinţei mele, ci mişcarea prin care mă întorc spre cineva, conversaţia gândurilor şi comportamentelor mele. De vreme ce mă plictiseam ore întregi înaintea unei întâlniri, resimţeam bucurie la apropierea ei, dragostea era trăită de la un capăt la celălalt, nu cunoscută. Ceea ce nu înseamnă însă că nu o ignoram. Îndrăgostitul se poate compara cu visătorul. „Conţinutul latent" şi „sensul sexual" al visului sunt prezente visătorului, de vreme ce el îşi visează visul. Dar, tocmai pentru că sexualitatea este atmosfera generală a viselor, acestea nu sunt tematizate ca sexuale, în lipsa unui fond non-sexual pe care să se detaşeze. Când ne întrebăm dacă visătorul este sau nu conştient de conţinutul sexual al visului său nu punem problema cum trebuie. Dacă, aşa cum am explicat mai sus, sexualitatea este unul dintre felurile în care ne raportăm la lume, când fiinţa noastră meta-sexuală se eclipsează, aşa cum se întâmplă în vis, sexualitatea este pretutindeni şi nicăieri, este de la sine ambiguă şi nu se poate specifica. Incendiul care figurează în vis nu este un mod de a deghiza o pulsiune sexuală într-un simbol acceptabil, ci devine simbol pentru omul treaz; în limbajul visului, incendiul este emblema pulsiunii sexuale deoarece visătorul, detaşat de lumea fizică

și de contextul riguros al vieții din starea de veghe, folosește imaginile doar pentru latura lor afectivă. Semnificația sexuală a visului nu este inconștientă și nici „conștientă" într-o mai mare măsură, deoarece visul nu „semnifică" raportând o ordine de fapte la alta, ca în viața în stare de veghe; cristalizând sexualitatea în „reprezentări inconștiente" și situând, în profunzimea visătorului, o conștiință care îl cheamă pe nume, ne-am înșela în egală măsură. Tot astfel, dragostea nu are nume pentru îndrăgostitul care o trăiește, nu este un lucru care să poată fi împresurat și desemnat, nu este aceeași cu dragostea despre care se vorbește în cărți și în ziare, deoarece este modul în care îndrăgostitul stabilește raporturile sale cu lumea, este o semnificație existențială. Criminalul nu își vede crima, nici trădătorul trădarea și aceasta nu datorită faptului că trădarea și crima s-ar afla, sub formă de reprezentări sau de tendințe inconștiente în profunzimile eului lor, ci pentru că acestea sunt tot atâtea lumi închise, tot atâtea situații. Dacă suntem puși într-o situație sau alta, suntem îmbrobodiți, nu putem fi transparenți față de noi înșine, și contactul nostru cu noi înșine trebuie să se facă doar într-o atmosferă echivocă.

Dar nu ne-am depășit, oare, scopul? Dacă iluzia este uneori posibilă în conștiință, nu va fi oare întotdeauna posibilă? Spuneam că există sentimente imaginare în care suntem suficient de angajați pentru a le trăi, dar nu suficient de angajați pentru ca acestea să fie autentice. Există însă angajamente absolute? Oare nu este esențial ca angajamentul să permită subzistența autonomiei celui care se angajează, în sensul că nu este niciodată total și, prin urmare, nu avem nici un mijloc de a califica anumite sentimente drept autentice? A defini subiectul prin existență, adică printr-o mișcare în care acesta se depășește, nu înseamnă oare a-l sorti în același timp iluziei, de vreme ce nu va fi niciodată ceva? În lipsa unei definiții a realității prin aparență, definiție pe care nu o avem în conștiință, oare nu am tăiat legăturile cu noi înșine, nu am redus conștiința la o simplă aparență a unei realități care nu poate fi sesizată? Ne aflăm oare în fața alternativei unei conștiințe absolute sau a unei interminabile îndoieli? Respingând prima soluție, am făcut imposibilă existența *Cogito*-ului? Obiecția ne face să atingem punctul esențial. Nu este adevărat că existența se posedă pe sine, nici că este străină sieși, deoarece aceasta este un act sau o săvârșire, și un act este prin definiție trecerea brutală de la ceea ce

am la ceea ce vreau să am, de la ceea ce sunt la ceea ce intenționez să fiu. Pot să efectuez *Cogito*-ul și să am siguranța că vreau, să iubesc sau să cred cu adevărat, cu condiția să vreau, că iubesc sau să cred mai întâi efectiv și să îmi împlinesc propria mea existență. Dacă nu aș face-o, asupra lumii s-ar întinde o îndoială care nu poate fi învinsă, care ar cuprinde și propriile mele gânduri. M-aș întreba la nesfârșit dacă „gusturile", „voința", „năzuințele", „aventurile" mele îmi aparțin într-adevăr, iar acestea mi s-ar părea mereu artificiale, ireale și ratate. Însă îndoiala chiar, nefiind efectivă, nu ar mai putea nici măcar să ajungă la certitudinea de îndoială[20]. Nu putem scăpa, nu putem ajunge la „sinceritate" decât prevenind aceste scrupule, aruncându-ne cu ochii închiși în „acțiune". Astfel, nu *pentru că* gândesc sunt sigur că exist, ci, din contră, certitudinea pe care o am despre gândurile mele derivă din existența lor efectivă. Dragostea, ura, voința mea nu sunt sigure ca simple idei de a iubi, de a urî sau de a vrea, ci, din contră, întreaga lor certitudine vine din aceea a actelor de dragoste, de ură sau de voință de care sunt sigur, pentru că le *fac*. Toate percepțiile interioare sunt inadecvate, deoarece nu sunt un obiect care poate fi perceput, ci îmi construiesc realitatea și nu mă regăsesc decât în act. „Mă îndoiesc": nu există altă modalitate de a face să înceteze orice îndoială cu privire la această propoziție decât aceea de a ne îndoi efectiv, de a ne angaja în experiența îndoielii și de a face astfel ca îndoiala să existe ca certitudine că ne îndoim. A se îndoi înseamnă întotdeauna a se îndoi de ceva, chiar dacă „ne îndoim de tot". Sunt sigur că mă îndoiesc deoarece îmi asum un lucru sau altul, sau chiar orice lucru și propria mea existență, tocmai ca fiind îndoielnice. Mă cunosc în raport cu „lucrurile", percepția interioară este posterioară și nu ar fi posibilă dacă nu aș fi avut contact cu îndoiala, trăind-o până în obiectul său. Putem spune și despre percepția interioară ceea ce am afirmat despre percepția exterioară: că învăluie infinitul, că este o sinteză întotdeauna neterminată, care, în ciuda acestui fapt, se afirmă. Dacă vreau să verific percepția scrumierei, nu voi sfârși niciodată; aceasta presupune mai multă

[20] „...dar atunci, și acesta era intenționat, acest dezgust cinic în fața personajului său? Și disprețul pentru acest dezgust pe care tocmai și-l construia nu era, oare, și el o comedie? Și chiar îndoiala în fața disprețului... te înnebunea, dacă începea să fie sinceră, nu se mai putea opri?" S. de Beauvoir, *L'Invitée*, p. 232.

cunoaștere explicită decât am eu. Tot astfel, dacă vreau să verific realitatea îndoielii mele, nu voi sfârși niciodată, va trebui să pun sub semnul întrebării ideea de a se îndoi, ideea acestei idei și așa mai departe. Certitudinea vine din îndoiala însăși ca act și nu din aceste idei, așa cum certitudinea lucrului și a lumii precedă cunoașterea tetică a proprietăților lor. A ști înseamnă, așa cum s-a spus, a ști că știi, nu că această putere secundară a cunoașterii fundamentează cunoașterea însăși, ci, din contră, că această cunoaștere fundamentează puterea de a ști că știi. Nu pot reconstrui lucrul și, totuși, există lucruri percepute; tot astfel, nu pot să coincid vreodată cu viața mea care se scurge și totuși există percepții interioare. Același motiv mă face capabil de iluzie și de adevăr cu privire la mine însumi: trebuie știut că există acte în care mă adun pentru a mă depăși. *Cogito*-ul este recunoașterea acestui fapt fundamental. În propoziția „Gândesc, sunt", cele două afirmații sunt echivalente, lucru fără de care *Cogito*-ul nu ar exista. Dar, totuși, trebuie să ne înțelegem asupra sensului acestei echivalențe: nu Eu gândesc îl conține, eminamente, pe Eu sunt, nu existența mea este redusă la conștiința pe care o am despre ea, ci, invers, Eu gândesc este reintegrat în mișcarea de transcendență a lui Eu sunt, iar conștiința este reintegrată existenței.

Este adevărat că pare necesar să admitem o coincidență absolută a eului cu sine, dacă nu în cazul voinței și sentimentului, cel puțin în actele de „gândire pură". Dacă ar fi așa, s-ar pune din nou sub semnul întrebării tot ceea ce tocmai am discutat și, departe ca gândirea să apară ca mod de a exista, nu am releva de fapt decât gândirea. Trebuie deci să luăm în considerare acum înțelegerea. Gândesc triunghiul, spațiul cu trei dimensiuni căruia se presupune că îi aparține, prelungirea uneia din laturile sale, paralela care poate fi dusă prin unul din vârfurile triunghiului la latura opusă și observ că vârful formează cu aceste laturi unghiuri a căror sumă este egală cu suma unghiurilor triunghiului și, pe de altă parte, cu două unghiuri drepte. Sunt sigur de acest rezultat, pe care îl consider ca demonstrat. Ceea ce înseamnă că această construcție grafică nu este o asamblare de linii născute la întâmplare sub creionul meu, asemeni liniilor pe care copilul le adaugă în mod arbitrar desenului său, schimbându-i de fiecare dată semnificația („este o casă, nu, este un vapor, ba nu, este un om"). Este vorba de triunghi, de la un capăt la altul al operației. Geneza construcției nu este

numai reală, ci şi inteligibilă; construiesc după reguli, fac să apară *proprietăţi* pe figură, adică relaţii care ţin de esenţa triunghiului, nu orice relaţie sugerată de figura nedefinită care există de fapt pe hârtie în cazul copilului. Sunt conştient că demonstrez, deoarece observ că între ansamblul de date care constituie ipoteza şi concluzia pe care o trag există o legătură necesară. Tocmai această necesitate mă asigură că pot reitera operaţia asupra unui număr infinit de figuri empirice; ea se datorează faptului că, la fiecare pas al demonstraţiei mele, de fiecare dată când introduc raporturi noi rămân conştient de triunghi ca de o structură stabilă pe care aceste raporturi o determină, dar nu o umbresc. De aceea, dacă vrem, putem spune că demonstraţia constă în a încadra în două constelaţii diferite suma unghiurilor, pe care o facem, şi putem să o vedem, pe rând, ca egală cu suma unghiurilor triunghiului sau egală cu suma a două unghiuri drepte[21]. Însă trebuie să adăugăm[22] că nu avem doar două configuraţii care se succed şi se anulează una pe alta (ca în desenul copilului visător); prima subzistă pentru mine, în timp ce a doua se stabileşte, suma unghiurilor, pe care o egalez cu suma a două unghiuri drepte, *este* aceeaşi cu cea pe care, pe de altă parte, o egalez cu suma unghiurilor triunghiului, lucru posibil doar cu condiţia să depăşesc ordinea fenomenelor sau a apariţiilor pentru a pătrunde în ordinea *eidos*-ului sau a fiinţei. Adevărul pare imposibil în lipsa unei posesii de sine absolute prin gândirea activă, fără de care nu ar reuşi să se dezvolte într-o serie de operaţii succesive şi să construiască un rezultat valabil pentru totdeauna.

Gândirea şi adevărul nu ar exista *fără* un act prin care depăşesc atât dispersia temporală a fazelor gândirii, cât şi simpla existenţă de fapt a evenimentelor mele psihice; dar ceea ce are importanţă este înţelegerea completă a acestui act. Necesitatea demonstraţiei nu este analitică: construcţia care ne va permite să tragem concluzia nu este cu adevărat conţinută de esenţa triunghiului, ci doar posibilă plecând de la această esenţă. Nu există o definiţie a triunghiului care să cuprindă dinainte proprietăţile care vor fi mai apoi demonstrate şi fazele intermediare prin care vom trece pentru a

[21] Wertheimer, *Drei Adhandlungen zur Gestalttheorie: die Schluszprozesse im produktiven Denken.*

[22] A. Gurwitsch, *Quelques aspects et quelques développements de la théorie de la forme*, p. 460.

ajunge la această demonstrație. Nu este posibil să prelungesc o latură, să duc o paralelă la latura unui triunghi prin vârful opus ei, să folosesc teorema privind paralelele și secanta lor decât cu condiția să consider triunghiul concret desenat pe hârtie, pe tablă sau în imaginație, fizionomia lui, aranjarea concretă a liniilor, *Gestalt*-ul său. Aceasta nu este, oare, tocmai esența triunghiului?

Să începem prin a îndepărta ideea unei esențe formale a triunghiului. Orice am gândi despre încercările formaliste, în orice caz este sigur că nu au pretenția să ofere o logică a invenției, că nu pot construi o definiție logică a triunghiului care să egaleze în fecunditate vederea figurii și să ne permită să atingem, printr-o serie de operații formale, concluzii care să nu fi fost stabilite mai întâi intuitiv. Se va spune, poate, că acestea nu au legătură decât cu circumstanțele psihologice ale descoperirii. Și că, dacă putem stabili mai apoi o legătură între ipoteză și concluzie, care să nu datoreze nimic intuiției, aceasta se datorează faptului că intuiția nu este mediatorul obligatoriu al gândirii, neavând nici un loc în cadrul logicii. Dar dacă formalizarea este întotdeauna retrospectivă, înseamnă că întotdeauna este completă numai în aparență, că gândirea formală trăiește din gândirea intuitivă. Ea dezvăluie axiomele non-formulate pe care, după cum se spune, se bazează raționamentul, căruia se pare că îi aduce un plus de rigurozitate, dezvăluindu-ne fundamentul certitudinii noastre. În realitate, însă, gândirea intuitivă este locul în care se creează certitudinea, în care apare un adevăr, deși principiile sale sunt tacit asumate, sau *tocmai din acest motiv.* Dacă am gândi *vi formae* și dacă relațiile formale nu ni s-ar oferi inițial cristalizate în ceva particular, nu ar exista nici o dovadă a adevărului, nimic nu ar opri „volubilitatea spiritului nostru". Dacă nu am începe prin a considera ipoteza ca fiind adevărată, nici măcar nu am fi capabili să o stabilim pentru a deduce apoi consecințele acesteia. O ipoteză este ceea ce presupunem ca adevărat, iar gândirea ipotetică presupune o experiență a adevărului de fapt. Construcția se referă deci la configurația triunghiului, la modul în care acesta ocupă spațiul, la relațiile exprimate de cuvintele „pe", „prin", „vârf", „a prelungi". Aceste relații constituie oare un fel de esență materială a triunghiului? Cuvintele „pe", „prin" etc. păstrează un sens deoarece operez cu un triunghi sensibil sau imaginar, adică situat, cel puțin virtual, în câmpul meu perceptiv, orientat în raport cu „sus", „jos",

„dreapta", „stânga", adică, încă o dată, un sens implicat în influența generală pe care o am asupra lumii, așa cum am văzut mai sus. Construcția nu explicitează posibilitățile triunghiului considerat în funcție de definiția sa și ca idee, ci în funcție de configurația lui și ca pol al mișcărilor mele. Concluzia se trage în mod necesar din ipoteză deoarece geometrul a simțit, în actul construcției, posibilitatea tranziției. Să încercăm să descriem mai bine acest act.

Am văzut că deplasarea efectivă a mâinii mele și a stiloului pe hârtie nu este, evident, doar o operație manuală – caz în care nu ar fi nici o diferență între o construcție și un desen oarecare și nici o demonstrație nu ar rezulta din construcție. Construcția este un gest, adică traseul efectiv exprimă în exterior o intenție. Dar care este intenția? „Consider" triunghiul, care este pentru mine un sistem de linii orientate; cuvinte ca „unghi" sau „direcție" au un sens pentru mine în măsura în care mă situez într-un punct și tind de acolo spre un altul, iar sistemul pozițiilor spațiale este pentru mine un câmp de mișcări posibile. În acest mod sesizez esența concretă a triunghiului, care nu este un ansamblu de „caracteristici" obiective, ci formula unei atitudini, o anumită modalitate de a pune stăpânire pe lume, o structură. Construind, angajez esența într-o altă structură, structura „paralele și secantă". Cum este posibil? Pentru mine, percepția triunghiului nu era fixată și moartă, ca să spunem așa, desenul pe hârtie nu era decât învelișul triunghiului, era parcurs de linii de forță și direcții non-trasate, posibile linii se nășteau în el în toate părțile. În măsura în care triunghiul era implicat în luarea în stăpânire a lumii, acesta se umfla de posibilități nedefinite. Realizarea construcției acestora nu era decât un caz particular, cu valoare demonstrativă, deoarece fac ca ea să țâșnească din formula motrice a triunghiului. Ea exprimă puterea mea de a face să apară emblemele sensibile ale unei posesii asupra lucrurilor, care este percepția mea asupra structurii triunghiului. Este un act al imaginației productive și nu o întoarcere la ideea eternă a triunghiului. Localizarea obiectelor în spațiu, după Kant însuși, nu este doar o operație spirituală, ci utilizează motricitatea corpului[23]; mișcarea dispune senzațiile în acel punct al traiectoriei ei în care se află când acestea se produc. Tot astfel, geometrul, care, în fond,

[23] P. Lachièze-Rey, *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception* și *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante.*

studiază legile obiective ale localizării, cunoaşte relaţiile care îl interesează doar descriindu-le cu corpul său, cel puţin în mod virtual. Subiectul geometriei este motor. Aceasta înseamnă mai întâi că propriul corp nu este un obiect, iar mişcarea sa nu este o simplă deplasare în spaţiu, caz în care problema ar fi doar escamotată şi mişcarea corpului meu nu ar aduce nici o clarificare în problema localizării lucrurilor, de vreme ce ar fi el însuşi un lucru. Trebuie să existe, aşa cum admitea Kant, o „mişcare generatoare de spaţiu"[24], care este mişcarea noastră intenţională, distinctă de „mişcarea în spaţiu", care este mişcarea lucrurilor şi a corpului nostru pasiv. Mai mult: dacă mişcarea generează spaţiul, este exclus ca motricitatea corpului să fie doar un „instrument"[25] pentru conştiinţa constituantă. Dacă există o conştiinţă constituantă, mişcarea corporală este mişcare doar în măsura în care este gândită ca atare de conştiinţă[26]; puterea constructivă nu regăseşte în ea decât ceea ce a pus, iar corpul nu este nici măcar un instrument, din perspectiva ei: este un obiect printre obiecte. Într-o filosofie a conştiinţei constituante nu există psihologie sau, cel puţin, aceasta nu mai are de spus nimic valabil, nu poate decât să aplice rezultatele analizei reflexive fiecărui conţinut particular, rezultate pe care, de altfel, le falsifică, de vreme ce le anulează semnificaţia transcendentală. Mişcarea corpului poate avea un rol în percepţia lumii doar dacă ea însăşi este o intenţionalitate originală, un mod de a se raporta la obiectul distinct al cunoaşterii. Trebuie ca lumea să existe în jurul nostru nu sub forma unui sistem de obiecte a cărui sinteză o facem, ci ca un ansamblu deschis de lucruri spre care ne proiectăm. „Mişcarea generatoare de spaţiu" nu îşi desfăşoară traiectoria dintr-un punct metafizic, care nu se situează în lume, ci dintr-un anume aici spre un acolo anume, substituibile din principiu, de altfel. Proiectul de mişcare este un act, adică trasează, depăşind-o, distanţa spaţio-temporală. În măsura în care se sprijină în mod necesar pe acest act, gândirea geometrului nu coincide cu ea însăşi: este transcendenţa însăşi. Dacă pot să fac să

[24] Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 132.

[25] Lachièze-Rey, *Utilisation possible...*, p. 7.

[26] „Mişcarea trebuie să conţină imediat imanenţa unei traiectorii spaţiale care singură poate să îi permită să o gândească drept mişcare". Lachièze-Rey, *Ibidem*, p. 6.

apară, cu ajutorul construcției, proprietățile triunghiului; dacă figura, astfel transformată, rămâne aceeași figură de la care am plecat; dacă, în fine, pot opera o sinteză care își păstrează caracterul de necesitate, aceasta nu se datorează faptului că această construcție ar fi susținută de un concept de triunghi, în care ar fi incluse toate proprietățile, nici faptului că, ieșind din conștiința perceptivă, ajung la *eidos*, ci corpului. Prin intermediul acestuia efectuez sinteza noii proprietăți, care mă introduce dintr-o dată în spațiu, a cărui mișcare autonomă îmi permite să regăsesc, printr-o serie de demersuri succesive vederea globală a spațiului. Departe ca gândirea geometrică să transgreseze conștiința perceptivă, lumea percepției este cea care îmi împrumută noțiunea de esență. Cred că triunghiul a avut și va avea întotdeauna suma unghiurilor sale egală cu suma a două unghiuri drepte, precum și celelalte proprietăți, mai puțin vizibile, pe care geometria i le atribuie, deoarece am experiența unui triunghi real care, ca lucru fizic, *are* în mod necesar în sine tot ceea ce a putut sau va putea să manifeste. Dacă lucrul perceput nu ar fi pus în noi, pentru totdeauna, bazele idealului ființei care este ceea ce este, fenomenul ființei nu ar fi existat, iar gândirea matematică ne-ar fi apărut ca o creație. Ceea ce numesc esența triunghiului nu este nimic altceva decât presupunerea unei sinteze încheiate prin care noi am definit lucrul.

În măsura în care se mișcă pe sine, adică în măsura în care este inseparabil de o vedere a lumii, fiind chiar această vedere, realizată, corpul nostru este condiția care face posibile nu numai sinteza geometrică, ci și toate operațiile expresive și toate achizițiile care constituie lumea culturală. Când se spune că gândirea este spontană, nu înseamnă că gândirea coincide cu sine, ci, din contră, că se depășește pe sine, iar vorbirea este tocmai actul prin care gândirea se eternizează în adevăr. Este evident, trebuie să o recunoaștem, că vorbirea nu poate fi considerată simplu veșmânt al gândirii, nici expresia unei semnificații deja clare pentru sine, ca traducerea într-un sistem arbitrar de semne. Se afirmă, în mod repetat, că sunetele și fonemele nu au nimic de spus prin ele însele, iar conștiința nu poate să găsească în limbaj decât ceea ce a pus. De aici ar rezulta însă că limbajul nu poate să ne învețe nimic sau, cel mult, că trezește în noi combinații noi ale unor semnificații pe care le posedăm deja. Experiența limbajului aduce mărturii contrare. Comunicarea presupune un sistem de cores-

pondențe asemeni celui dat de dicționar, este adevărat. Însă ea merge dincolo de ele, fraza este cea care dă sensul fiecărui cuvânt, iar cuvântul poate să se încarce, puțin câte puțin, de un sens care nu poate fi fixat la modul absolut, tocmai pentru că a fost utilizat în contexte diferite. Un cuvânt important, o carte bună își impun sensul. Deci, îl poartă, într-un anumit fel, în ele. Cât despre subiectul care vorbește, este necesar ca actul exprimării să îi permită să depășească, la rându-i, ceea ce gândea mai înainte și să găsească în propriile-i cuvinte mai mult decât se gândea că a pus, lucru fără de care nu am vedea de ce gândirea, fie ea și solitară, ar căuta cu atâta perseverență să se exprime. Deci, vorbirea este această operație paradoxală în care tindem să regăsim, prin intermediul cuvintelor al căror sens este dat și al semnificațiilor deja disponibile, o intenție care le depășește, din principiu, și modifică, fixează ea însăși în ultimă analiză sensul cuvintelor prin care se traduce. În operația de exprimare, limbajul constituit joacă același rol cu al culorilor în pictură: dacă nu am avea ochi sau simțuri, în general, pictura nu ar exista pentru noi. Totuși, tabloul „spune" mai mult decât ceea ce ne învață despre el simplul exercițiu al simțurilor. Dincolo de datele simțurilor, dincolo de datele limbajului constituit, tabloul și vorbirea trebuie să aibă prin ele însele o virtute semnificativă, fără referire la o semnificație care există pentru sine, reflectată în mintea spectatorului sau a celui care aude. „Vrem să constituim cu ajutorul cuvintelor un fel de echivalent, sau *specie* solubilă în spirit a spectacolului, a emoției sau chiar a ideii abstracte, așa cum pictorul o face prin intermediul culorilor și muzicianul prin intermediul notelor. Expresia devine aici lucrul principal. Informăm cititorul, îl facem să participe la acțiunea noastră creatoare sau poetică, punem în gura secretă a spiritului său enunțarea cutărui obiect sau sentiment"[27]. În cazul pictorului sau al subiectului vorbitor, tabloul și vorbirea nu sunt ilustrarea unei gândiri gata făcute, ci aproprierea acestei gândiri înseși. De aceea, am fost determinați să distingem o vorbire secundară, care traduce o gândire deja dobândită și o vorbire originară, care o face să existe mai întâi pentru noi, dar și pentru ceilalți. Or, toate cuvintele care au devenit

[27] Claudel, *Réflexions sur le vers français. Positions et propositions*, pp. 11–12.

simple indicii ale unei gândiri univoce au putut să o facă doar pentru că au funcționat mai întâi ca vorbe originare, iar noi ne mai putem aminti aspectul prețios pe care îl aveau, ca un peisaj necunoscut, atunci când eram pe cale să le „dobândim", când exersau încă funcția primordială a expresiei. Astfel, posesia de sine, coincidența cu sine nu este definiția gândirii: din contră, gândirea este rezultatul exprimării, este întotdeauna o iluzie, în măsura în care claritatea priceperii se bazează pe operația esențialmente obscură prin care am eternizat în noi un moment de viață care tinde să se scape. Sub gândirea care se bucură de achizițiile sale, fiind doar o haltă în procesul nedefinit al exprimării, suntem invitați să regăsim o gândire care încearcă să se stabilească și nu reușește decât adaptând resursele limbajului constituit la un uz inedit. Operația trebuie considerată ca un fapt ultim, de vreme ce orice explicație am vrea să îi dăm – fie explicația empiristă, care reduce semnificațiile noi la semnificațiile date, fie explicația idealistă, care formulează o cunoaștere absolut imanentă primelor forme de cunoaștere – ar consta, în cele din urmă, în negarea acesteia. Limbajul ne depășește, nu numai datorită faptului că folosirea vorbirii presupune întotdeauna un număr mare de gânduri care nu sunt actuale, pe care fiecare le rezumă, ci datorită unui motiv mult mai profund, și anume: aceste gânduri nu au fost niciodată, nici ele, „pure" gânduri în actualitatea lor, în ele existând deja depășirea semnificatului de către semnificant, același efort al gândirii gândite pentru a egala gândirea gânditoare, aceeași joncțiune provizorie a celor două, care face misterul exprimării. Ceea ce numim idee este legat în mod necesar de un act de exprimare, căruia îi datorează autonomia aparentă. Este un obiect cultural, ca biserica, strada, creionul sau Simfonia a IX-a. Ni se va răspunde că biserica poate să ardă, strada și creionul pot fi distruse și simfonia nu ar mai exista decât pentru câțiva ani în memoria celor care au auzit-o dacă toate partiturile și toate instrumentele muzicale ar fi transformate în cenușă, pe când ideea de triunghi și proprietățile acestuia sunt, din contră, nepieritoare. În realitate, ideea de triunghi cu proprietățile sale, ideea ecuației de gradul doi au aria lor istorică și geografică; dacă tradiția din care le primim și instrumentele culturale care le vehiculează ar fi distruse, ar fi necesare noi acte de expresie creatoare pentru a le face să apară în lume. Rămâne adevărat doar faptul că aparițiile ulterioare nu adaugă nimic aparției

inițiale date, dacă ele sunt reușite, nici nu o afectează, dacă au eșuat. Ecuația de gradul doi rămâne pentru noi ca un bun inepuizabil. Același lucru îl putem afirma însă despre Simfonia a IX-a, care, așa cum a spus Proust, subzistă în locul său inteligibil, fie că este bine executată, fie că este prost executată, sau, mai degrabă, își duce existența într-un timp mai secret decât timpul natural. Timpul ideilor nu se confundă cu cel în care apar și dispar cărțile, în care se înscriu sau se șterg partiturile muzicale: o carte care a fost tot timpul retipărită încetează să mai fie citită într-o bună zi; o partitură muzicală din care au rămas doar câteva exemplare este dintr-o dată căutată. Existența ideii nu se confundă cu existența empirică a *mijloacelor de expresie*, ci ideile rezistă sau trec, cerul inteligibil tinde spre o altă culoare. Am deosebit deja vorbirea empirică – respectiv cuvântul ca fenomen sonor, faptul că un anumit cuvânt este spus la un moment dat de cutare persoană, vorbirea care se poate produce în lipsa gândirii – de vorbirea transcendentă sau autentică, prin care o idee începe să existe. Nu ar fi existat însă nici vorbire, nici idei în lipsa unui om cu organe fonatorii sau articulatorii și cu un aparat respiratoriu, sau, cel puțin, cu un corp capabil să se miște. De asemenea, este adevărat că, în vorbire, gândirea pare să se detașeze de instrumentele sale materiale mai bine decât o face în muzică sau în pictură, având astfel o valoare eternă. Chiar dacă oamenii au uitat geometria și nu mai există nici măcar unul care să o cunoască, toate triunghiurile care vor exista vreodată prin întâlnirile dintre cauzalitățile fizice vor avea, întotdeauna, într-un anumit fel, suma unghiurilor egală cu aceea a două unghiuri drepte. În acest caz însă vorbirea se aplică unei naturi anume, în timp ce muzica, pictura și poezia, de altfel, își creează propriul obiect și se închid deliberat în lumea culturală de îndată ce sunt destul de conștiente de ele însele. Vorbirea prozaică și vorbirea științifică în particular reprezintă o ființă culturală care are pretenția că traduce un adevăr al naturii în sine. Se știe că nu este deloc așa, iar critica modernă a științelor a arătat foarte bine aspectul constructiv al acestora. Triunghiurile „reale", adică triunghiurile percepute, nu au neapărat, dintotdeauna, suma unghiurilor egală cu suma a două unghiuri drepte, dacă este adevărat că spațiul trăit are mai multă repulsie de metricile non-euclidiene decât de metricile euclidiene. Astfel, între modurile de expresie nu există o diferență fundamentală, nu putem acorda unuia dintre acestea pri-

vilegiul de a exprima adevărul în sine. Vorbirea este tot atât de mută ca muzica, muzica este tot atât de grăitoare ca vorbirea. Expresia este întotdeauna creatoare, iar exprimatul nu se poate separa niciodată de ea. Nu există nici o analiză prin care limbajul să poată fi lămurit şi etalat în faţa noastră asemeni unui obiect. Actul vorbirii nu este clar decât pentru cel care vorbeşte sau ascultă efectiv şi, de îndată ce dorim să explicităm motivele care ne-au făcut să înţelegem aşa şi nu altfel, actul vorbirii devine obscur. Putem spune despre el ceea ce am spus despre percepţii, ceea ce Pascal afirmă despre opinii: în toate cele trei cazuri este vorba despre aceeaşi minune a unei limpezimi imediate care dispare de îndată ce vrem să o analizăm, reducând-o la ceea ce credem că sunt elementele ei componente. Vorbesc şi sunt înţeles, mă înţeleg fără urmă de ambiguitate, îmi iau în posesie viaţa, ceilalţi se află şi ei în stăpânirea ei. Spun că „aştept de mult" sau că cineva „este mort" şi cred că ştiu ce spun. Totuşi, dacă îmi pun întrebări despre timp sau despre experienţa morţii, implicate în discursul meu, mintea mea rămâne întunecată. Aceasta din cauză că am vrut să vorbesc despre vorbire, să reiterez actul exprimării care a dat un sens cuvintelor „moarte" şi „timp", să îmi extind asupra experienţei mele puterea restrânsă pe care mi-o dau. Aceste acte de expresie secundă sau terţă au în fiecare caz, asemeni celorlalte, claritatea lor convingătoare, fără ca eu să pot suprima vreodată obscuritatea fundamentală a exprimatului, sau să reduc la zero distanţa dintre gândire şi ea însăşi. Trebuie oare să trag concluzia[28] că, născut şi dezvoltat în obscuritate şi totuşi capabil să fie limpede, limbajul nu este decât inversul unei Gândiri infinite şi mesajul ei care ne este încredinţat? Ar însemna să pierdem contactul cu analiza pe care tocmai am făcut-o şi să răsturnăm în concluzie cele stabilite pe drum. Limbajul ne transcende. În ciuda acestui fapt, vorbim. Dacă tragem concluzia că există o gândire transcendentă pe care cuvintele noastre o decojesc, presupunem ca terminată o încercare de exprimare despre care tocmai am spus că nu este niciodată dusă până la capăt, invocăm o gândire absolută în momentul în care venim să arătăm ca ea este imposibil de conceput pentru noi. Acesta este principiul apologiei pascaliene;

[28] Aşa cum face B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, cap. XI.

însă cu cât demonstrăm că omul nu are puteri absolute, cu atât facem mai suspectă şi nu mai probabilă afirmaţia unui absolut. De fapt, analiza nu demonstrează că în spatele limbajului există o gândire transcendentă, ci că gândirea se transcende pe sine în vorbire, că vorbirea însăşi *face* concordanţa eului cu sine şi cu celălalt, pe care vrem să punem bazele. Fenomenul limbajului, cu sensul dublu de fapt primar şi de miracol, nu este explicat, ci suprimat dacă nu îl însoţim de o gândire transcendentă, de vreme ce fenomenul constă în aceea că un act de gândire are, din momentul în care a fost exprimat, puterea de a-şi supravieţui. Aceasta nu înseamnă, cum se spune adesea, că formula verbală serveşte drept mijloc mnemotehnic: scrisă pe hârtie sau încredinţată memoriei, aceasta nu ar servi la nimic dacă nu am fi dobândit, o dată pentru totdeauna, puterea interioară de a o interpreta. A exprima nu înseamnă a substitui gândirii noi un sistem de semne stabile cărora să le corespundă gânduri sigure, ci a ne asigura, prin folosirea cuvintelor deja uzate, că intenţia nouă reia moştenirea trecutului, înseamnă a încorpora cu un singur gest trecutul prezentului şi a suda prezentul cu un viitor, a deschide un întreg ciclu temporal în care gândirea „dobândită" va rămâne prezentă ca dimensiune, fără ca de acum înainte să mai fie nevoie să o evocăm sau să o reproducem. Numim atemporal în gândire ceea ce, reluând trecutul şi angajându-ne în viitor, este presupus ca aparţinând tuturor timpurilor şi deci nu este deloc transcendent timpului. Atemporalul este dobânditul.

Timpul însuşi ne oferă primul model al acestei achiziţii permanente. Dacă este dimensiunea în care evenimentele se alungă unul pe altul, timpul este şi dimensiunea în care fiecare eveniment primeşte un loc inalienabil. A spune că un eveniment *are loc* înseamnă a spune că va fi întotdeauna adevărat că a avut loc. În funcţie de însăşi esenţa lui, fiecare moment temporal formulează o existenţă împotriva căreia celelalte momente temporale sunt neputincioase. După construcţie, relaţia geometrică este dobândită; chiar dacă uit detaliile demonstraţiei, gestul matematic fundamentează o tradiţie. Pictura lui Van Gogh este instalată în mine pentru totdeauna, am făcut un pas asupra căruia nu pot reveni şi, chiar dacă păstrez doar o amintire neclară a tablourilor văzute, experienţa mea întreagă va fi, de acum înainte, aceea a cuiva care a văzut picturile lui Van Gogh, aşa cum un burghez, devenit muncitor,

rămâne pentru totdeauna un burghez-devenit-muncitor, până şi în modul de a fi muncitor, chiar dacă mai târziu tăgăduim acest lucru şi ne schimbăm opiniile. Existenţa îşi asumă întotdeauna trecutul, acceptându-l sau refuzându-l. Aşa cum spunea Proust, suntem cocoţaţi pe o piramidă a trecutului, şi nu o vedem doar pentru că suntem obsedaţi de gândirea obiectivă. Credem că trecutul nostru se reduce la amintiri speciale pe care le putem contempla. Ne separăm existenţa de trecutul însuşi, nu îi permitem să recupereze decât urmele prezente ale acestuia. Dar, dacă nu am avea, pe de altă parte, o deschidere directă spre acest trecut, cum ar putea fi recunoscute urmele lui? Trebuie să admitem achiziţia ca un fenomen ireductibil. Ceea ce am trăit este şi rămâne perpetuu pentru noi, bătrânul îşi poate atinge copilăria. Fiecare prezent care se produce se înfige în timp ca un ic, având pretenţii la eternitate. Eternitatea nu este o altă ordine, dincolo de timp, ci atmosfera timpului. Fără îndoială că un gând fals, la fel de bine ca un gând adevărat, posedă acest tip de eternitate: dacă mă înşel în prezent, va fi întotdeauna adevărat că m-am înşelat. Deci, sigur în gândul fals există un alt fel de fecunditate, el rămâne adevărat nu numai ca trecut trăit efectiv, ci şi ca prezent perpetuu, reluat întotdeauna în continuarea timpului. Totuşi, aceasta nu face o diferenţă esenţială între adevărurile de fapt şi adevărurile raţionale. Deoarece nu există nici măcar o acţiune, nici măcar un gând, chiar eronat fiind, care să nu aspire la o valoare, sau la un adevăr din momentul în care am aderat la ele şi, în consecinţă, care să nu îşi păstreze actualitatea în continuarea vieţii mele, nu numai ca un fapt care nu poate fi şters, ci şi ca etapă necesară spre adevărurile sau valorile mai complete pe care le-am recunoscut mai târziu. Adevărurile mele au fost construite cu ajutorul acestor greşeli, pe care le antrenează în eternitatea lor. Reciproc, nu există nici un adevăr raţional care să nu păstreze un coeficient de facticitate: aşa-zisa transparenţă a geometriei euclidiene se revelează într-o bună zi ca transparenţă pentru o anumită perioadă istorică a spiritului uman, semnifică doar faptul că oamenii au considerat, pentru un timp, ca „sol" al gândurilor lor un spaţiu omogen cu trei dimensiuni, asumând fără doar şi poate ceea ce ştiinţa generalizată va considera drept o specificare contingentă a spaţiului. Astfel, orice adevăr de fapt este adevăr raţional, orice adevăr raţional este adevăr de fapt. Raportul dintre raţiune şi fapt, asemeni raportului dintre eternitate şi timp

sau celui dintre reflecție și nereflectat, dintre gândire și limbaj sau dintre gândire și percepție, este acest raport cu dublu sens pe care fenomenologia l-a numit *Fundierung*: termenul fondator – timpul, negânditul, faptul, limbajul, percepția – este primar, în sensul că termenul fondat se dă ca o determinare sau explicitare a acestuia, ceea ce îi interzice să îl absoarbă vreodată; și totuși, fondatorul nu este primar în sens empiric, iar fondatul nu este simplul derivat al acestuia, de vreme ce fondatorul se manifestă prin fondat. Astfel, putem spune fie că prezentul este o schiță de eternitate, fie că eternitatea adevărului nu este decât o sublimare a prezentului. Acest echivoc nu va putea fi depășit, însă îl vom înțelege ca fiind definitiv, regăsind intuiția timpului veritabil care menține totul și se află în miezul demonstrației și al expresiei. Brunschvicg spune[29] că: „Reflecția asupra puterii creatoare a spiritului implică, în orice certitudine de experiență, sentimentul că, într-un adevăr determinat pe care am reușit să îl demonstrăm, există un suflet de adevăr care depășește adevărul și se degajă din el, suflet care se poate detașa de expresia particulară a acestui adevăr pentru a se aplica unei expresii mai comprehensive și mai profunde, fără ca acest lucru să dăuneze eternității adevărului". Ce este acest adevăr etern pe care nu îl posedă nimeni? Ce este acest exprimat dincolo de orice expresie și, dacă avem dreptul să îl enunțăm, de ce suntem preocupați în mod constant să obținem o expresie mai exactă? Ce este acest Unu în jurul căruia sunt dispuse mințile și adevărurile, ca și cum ar tinde spre el, susținând în același timp că nu tind spre nici un termen prestabilit? Ideea unei ființe transcendente avea cel puțin avantajul că nu făcea inutile acțiunile prin care fiecare conștiință și intersubiectivitatea își construiesc, printr-o reluare întotdeauna dificilă, propria unitate. Este adevărat că, dacă acțiunile sunt ceva din intimitatea noastră cea mai profundă pe care o putem pătrunde, enunțarea lui Dumnezeu nu contribuie cu nimic la elucidarea vieții noastre. Nu avem experiența unui adevăr etern, a participării la Unu, ci experiența actelor concrete de reluare, prin care înnodăm raporturi cu noi înșine și cu celălalt în hazardul timpului, într-un cuvânt, experiența unei *participări la lume*. „Ființa-în-adevăr" nu este distinctă de ființa în lume.

[29] *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 794.

Acum suntem în măsură să luăm poziție în problema evidenței și să descriem experiența adevărului. Există adevăruri, așa cum există percepții: nu pentru că am putea să desfășurăm vreodată înaintea ochilor rațiunile unei afirmații – nu există decât motive, nu avem decât o influență oarecare asupra timpului, nu suntem în posesia lui –, ci pentru că este esențial ca timpul să se reia pe sine pe măsură ce se părăsește, să se contracte în lucruri vizibile, în evidențe la prima vedere. Într-o oarecare măsură, orice conștiință este conștiință perceptivă. Dacă am putea desfășura toate presupozițiile a ceea ce numesc rațiunea mea sau ideile mele la un moment dat, am găsi întotdeauna experiențe care nu au fost explicitate, aporturi masive ale trecutului și prezentului, o întreagă „istorie sedimentată"[30] care nu numai că are legătură cu *geneza* gândirii mele, ci, mai mult, determină *sensul* acesteia. Pentru ca să fie posibilă o evidență absolută și fără nici o presupoziție pentru ca gândirea mea să se poată pătrunde, să se reia, să ajungă la un pur „consimțământ de sine la sine", ar trebui, pentru a vorbi asemeni kantienilor, să înceteze să mai fie eveniment, pentru a fi dintr-un capăt la altul act, – pentru a vorbi ca școala: realitatea formală trebuie să fie inclusă în realitatea ei obiectivă –, pentru a vorbi ca Malebranche, ar trebui să înceteze să mai fie „percepție", „sentiment" sau „contact" cu adevărul pentru a deveni pură „idee", „viziune" a adevărului. Cu alte cuvinte, ar trebui ca, în loc să fiu eu însumi, să fi devenit un pur cunoscător de sine, iar lumea să fi încetat să existe în jurul meu, devenind pur obiect înaintea mea. Datorită achizițiilor noastre și ale acestei lumi preexistente, avem puterea de a suspenda ceea ce suntem, iar acest lucru este suficient pentru a nu fi determinați. Pot să îmi închid ochii, să îmi astup urechile, dar nu pot înceta să văd, fie și numai negrul ochilor mei, să aud, măcar tăcerea; tot astfel, pot să pun în paranteză opiniile sau credințele dobândite, dar, orice aș gândi sau aș hotărî, o fac întotdeauna pe fondul a ceea ce am crezut sau am făcut înainte. *Habemus ideam veram,* deținem un adevăr, iar dovada acestuia nu ar fi știință absolută decât dacă putem să îi tematizăm toate motivele, adică dacă încetăm să mai fim situați. Deci, faptul că suntem efectiv în posesia ideii adevărate nu ne dă dreptul să

[30] Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 221.

afirmăm un loc inteligibil al gândirii adecvate și al productivității absolute, ci fundamentează numai o „teleologie"[31] a conștiinței care va făuri instrumente mai apropiate de perfecțiune decât primul, cu acestea din urmă altele și mai aproape de perfecțiune și tot așa, la nesfârșit. „Esența intuiției eideice poate fi clarificată doar printr-o intuiție eideică", spune Husserl[32]. Intuiția unei esențe particulare precedă cu necesitate esența intuiției în cadrul experienței noastre. Singurul mod de a gândi gândirea este de a gândi mai întâi ceva; deci, pentru gândire este esențial să nu se considere pe sine ca obiect. A gândi gândirea înseamnă a adopta față de ea o atitudine pe care mai întâi am învățat-o față de „lucruri". Înseamnă să nu eliminăm niciodată, ci doar să accentuăm opacitatea gândirii pentru ea însăși. Orice oprire în mișcarea conștiinței, orice fixare a obiectului, orice apariție a „ceva" sau a unei idei presupun un subiect care încetează să se mai întrebe, cel puțin sub acest aspect. Iată de ce, așa cum spunea Descartes, este adevărat că anumite idei mi se prezintă cu o evidență irezistibilă de fapt, dar este la fel de adevărat că acest fapt nu este niciodată ca un fel de drept al lor, nu elimină posibilitatea de a ne îndoi, de îndată ce suntem în prezența lor. Nu întâmplător evidența însăși poate fi pusă la îndoială; *certitudinea este îndoială,* fiind reluarea unei tradiții de gândire care nu se poate condensa în „adevăr" evident fără ca eu să renunț să o explicitez. O evidență este irezistibilă de fapt și întotdeauna recuzabilă din aceleași motive; sunt două feluri de a spune același lucru: ea este irezistibilă deoarece presupun ca venind de la sine o anumită pricepere datorată experienței, un anumit câmp de gândire și tocmai pentru acest motiv ea îmi apare ca evidență pentru o anumită natură gânditoare de care beneficiez și pe care o continuu, dar care rămâne contingentă, dată sieși. Consistența lucrului perceput, a unei relații geometrice sau a unei idei este obținută doar dacă încetez să mai caut peste tot explicitarea lor, odihnindu-mă în ele. Odată intrat în joc, angajat într-o anumită ordine de idei, fie, de exemplu spațiul euclidian sau condițiile de existență într-o societate anume, găsesc evidențe, dar nu sunt niște evidențe fără drept de apel, de vreme ce este posibil ca spațiul sau

[31] Noțiunea revine frecvent în ultimele scrieri ale lui Husserl.
[32] *Formale und transzendentale Logik*, p. 220.

societatea considerate să nu fie singurele cu putință. Deci, este esențial ca certitudinea să se stabilească sub beneficiu de inventar; există o *opinie* care nu este o formă provizorie a cunoașterii, destinată să fie înlocuită cu o cunoștință absolută, ci, din contră, forma cea mai veche și totodată cea mai rudimentară, cea mai conștientă și mai matură a cunoașterii – o opinie originară cu dublul sens de „originală" și „fundamentală". Ea face să țâșnească în fața noastră *ceva în general,* la care se poate raporta apoi gândirea tetică – îndoială sau demonstrație – pentru a îl afirma sau nega. Există sens, există ceva destul de important, există o înlănțuire nedefinită de experiențe concordante, pentru care depun mărturie scrumiera care este aici în permanență, adevărul pe care l-am sesizat ieri și la care mă gândesc că pot reveni astăzi.

Această evidență a fenomenelor, sau, mai mult, a „lumii" este nesocotită și când încercăm să atingem ființa fără a trece prin fenomen, adică atunci când facem ființa necesară, când separăm fenomenul de ființă, când îl facem să decadă la rangul de simplă aparență sau posibilitate. Prima concepție este a lui Spinoza. Opinia originară este aici subordonată unei evidențe absolute: „există ceva", amestec de ființă și neant, subordonat propoziției „Ființa este". Orice întrebare asupra ființei este refuzată, ca lipsită de sens: este imposibil să ne întrebăm de ce există ceva mai degrabă decât nimic, de ce mai degrabă lumea asta decât alta, de vreme ce figura acestei lumi și existența însăși a unei lumi nu sunt decât urmarea ființei necesare. A doua concepție reduce evidența la aparență: toate adevărurile mele sunt, în final, doar evidente pentru mine și pentru o gândire ca a mea, ele sunt solidare cu constituția mea psihofiziologică și cu existența acestei lumi. Putem concepe alte gânduri care funcționează după alte reguli și alte lumi posibile, în aceeași măsură în care aceasta este posibilă. Problema este aici de a ști de ce există ceva, mai degrabă decât nimic, de ce lumea aceasta a fost realizată, dar răspunsul este, din principiu, în afara capacităților noastre de cunoaștere, de vreme ce suntem închiși în constituția noastră psihofiziologică, aceasta fiind un simplu fapt, ca și forma feței noastre sau numărul dinților. Această a doua concepție nu este atât de diferită de prima precum pare: ea presupune o referire tăcută la o cunoaștere și la o ființă absolute, în raport cu care evidențele noastre de fapt sunt considerate inadec-

vate. Acest dogmatism, acest scepticism sunt ambele depășite într-o concepție fenomenologică. Legile gândirii noastre și evidențele noastre sunt fapte, dar inseparabile de noi, implicate în orice concepție pe care ne-am putea-o forma despre ființă și despre posibil. Nu este vorba să ne limităm la fenomene, să închidem conștiința în propriile sale stări, păstrând posibilitatea unei ființe dincolo de ființa aparentă, nici să tratăm propria gândire ca un fapt între fapte, ci să definim ființa drept ceea ce apare în fața noastră și conștiința drept fapt universal. Gândesc și anumite gânduri îmi apar ca adevărate; știu că nu sunt necondiționate și că explicitarea completă ar fi o sarcină infinită, dar aceasta nu mă împiedică să gândesc ceva în momentul în care gândesc, nici nu împiedică orice alt adevăr care există pentru mine, în numele căruia aș vrea să îl devalorizez pe cel prezent, să se acorde cu gândirea *„adevărată"* a cărei experiență o am. Dacă încerc să îmi imaginez marțieni, îngeri sau o gândire divină a cărei logică să nu fie a mea, trebuie ca această gândire marțiană, angelică sau divină să figureze în universul meu și să nu provoace explozia lui[33]. Gândirea mea, evidența mea nu sunt un fapt printre altele, ci un fapt – valoare care cuprinde și condiționează orice fapt posibil. Nu există altă lume posibilă în sensul lumii mele, nu pentru că, așa cum credea Spinoza, aceasta ar fi necesară, ci pentru că orice „altă lume" pe care aș vrea să o concep ar mărgini-o, s-ar întâlni cu ea la limită și, în consecință, ar face una cu ea. Conștiința, dacă nu este adevăr sau „alétheia" absolută, exclude cel puțin orice falsitate absolută. Greșelile, iluziile, întrebările noastre sunt greșeli, iluzii, întrebări. Greșeala nu este conștiința greșelii și chiar o exclude. Întrebările noastre nu cuprind întotdeauna răspunsuri și a spune, cu Marx, că omul nu își pune decât întrebările pe care poate să le rezolve înseamnă a reînnoi optimismul teologic și a postula desăvârșirea lumii. Greșelile noastre devin adevăruri doar dacă sunt recunoscute și între conținutul lor manifest și conținutul lor latent de adevăr există o diferență, la fel cum există și între pretinsa lor semnificație și semnificația lor efectivă. Rămâne adevărat că greșeala și îndoiala nu ne separă niciodată de adevăr, deoarece

[33] Vezi *Logische Untersuchungen*, I, p. 117. Ceea ce numim uneori raționalismul lui Husserl este în realitate recunoașterea subiectivității ca fapt inalienabil și a lumii pe care o vizează ca *omnitudo realitatis*.

sunt înconjurate de un orizont de lume în care teleologia conştiinţei ne invită să le căutăm rezolvarea. În fine, contingenţa lumii nu trebuie înţeleasă ca un minus de fiinţă, o lacună în ţesutul fiinţei necesare, o ameninţare pentru raţiune, nici ca o problemă care trebuie rezolvată cât mai repede cu putinţă prin descoperirea vreunei necesităţi mai profunde. Contingenţa ontică se află în interiorul lumii. Din contră, contingenţa ontologică, a lumii înseşi, fiind radicală, fundamentează o dată pentru totdeauna ideea noastră de adevăr. Lumea este realul, iar necesarul şi posibilul nu sunt decât provincii ale acesteia.

În fond, conferim *Cogito*-ului o densitate temporală. Dacă nu există o îndoială nesfârşită, dacă „gândesc" înseamnă că mă arunc în gânduri provizorii şi că depăşesc prin fapt discontinuitatea timpului. Astfel, vederea se zdrobeşte într-un lucru văzut, care o precede şi îi supravieţuieşte. Am ieşit din încurcătură? Am admis că certitudinea vederii şi aceea a lucrului văzut sunt solidare; trebuie oare să tragem concluzia că, lucrul văzut nefiind niciodată absolut sigur, ca în cazul iluziilor, vederea este antrenată în această incertitudine sau, din contră, că vederea, fiind absolut sigură de ea, lucrul văzut este şi el sigur de el şi că nu mă înşel, de fapt, niciodată? A doua soluţie s-ar reduce la a restabili imanenţa pe care tocmai am îndepărtat-o. Dacă însă am adopta-o pe prima, gândirea ar fi separată de sine, nu ar mai exista decât „fapte de conştiinţă" pe care prin definiţie nominală le-am putea numi interioare, dar care pentru mine ar fi la fel de opace ca şi lucrurile; nu ar mai exista interioritate şi conştiinţă, iar experienţa *Cogito*-ului ar fi încă o dată uitată. Când descriem conştiinţa angajată prin corp în spaţiu, prin limbaj într-o istorie, prin prejudecăţi într-o formă concretă de gândire, nu se mai pune problema să o punem din nou în seria evenimentelor obiective, chiar dacă este vorba de evenimente „psihice", nici în cauzalitatea lumii. Cel care se îndoieşte nu poate îndoindu-se, să se îndoiască de acest fapt. Chiar generalizată, îndoiala nu este o aneantizare a gândirii mele, nu este decât un pseudoneant; nu pot ieşi din fiinţă, actul meu de îndoială stabileşte el însuşi posibilitatea unei certitudini, mă preocupă, sunt angajat în el, nu pot să mă prefac că nu sunt nimic în momentul în care îl îndeplinesc. Reflecţia, care îndepărtează toate lucrurile, se descoperă cel puţin ca dată ei înseşi în sensul că nu poate să se gândească drept suprimată, nu se poate menţine la distanţă de ea

însăși. Aceasta nu înseamnă că reflecția, gândirea sunt fapte primitive, constatate doar. Așa cum a observat Montaigne, putem chestiona încă această gândire plină de sedimente istorice și incomodată de propria sa ființă, putem să ne îndoim de îndoială, considerată ca modalitate definită a gândirii, ca fiind conștiința unui obiect îndoielnic, iar formula reflecției radicale nu este: „nu știu nimic" – formulă care poate fi foarte ușor prinsă în flagrant delict de contradicție –, ci „ce știu"? Descartes nu a uitat acest lucru. I se acordă adesea onoarea de a fi depășit îndoiala sceptică, aceasta nefiind decât o stare, de a fi făcut din îndoială o metodă, un act și de a fi găsit astfel un punct fix pentru conștiință și de a fi restaurat certitudinea. Dar, de fapt, Descartes nu a făcut ca îndoiala să înceteze în fața certitudinii îndoielii înseși, ca și cum actul de îndoială era suficient pentru a anula îndoiala și a lua cu sine certitudinea. El a dus îndoiala mai departe. Nu spune „mă îndoiesc, sunt", ci „gândesc, sunt", ceea ce înseamnă că îndoiala însăși este sigură, nu ca îndoială efectivă, ci în calitate de simplu gând că mă îndoiesc și, de vreme ce am putea afirma același lucru despre acest gând la rândul său, singura propoziție într-adevăr sigură și în fața căreia îndoiala încetează, deoarece este implicată de ea, este: „gândesc", sau „ceva îmi apare". Nu există nici un act, nici o experiență particulară care să îmi umple conștiința și să îmi înlănțuiască libertatea, „nu există gândire care să extermine puterea mea de a gândi și să o încheie definitiv – o anumită poziție a zăvorului care închide definitiv broasca. Nu, nu există gând care să fie pentru gândire o rezolvare născută chiar din dezvoltarea sa, ca un acord final al acestei permenante disonanțe"[34]. Nici un gând particular nu ne atinge în chiar miezul gândirii, el nu poate fi conceput fără un alt gând posibil care să fie martorul său. Aceasta nu este o imperfecțiune de care să ne putem imagina conștiința eliberată. Dacă trebuie să existe conștiință, dacă ceva trebuie să apară cuiva, este necesar să se scobească în spatele tuturor gândurilor mele particulare un colțișor de non-ființă, un Sine. Nu trebuie să mă reduc la o serie de „conștiințe", ci acestea trebuie să se prezinte unui absent perpetuu fiecare cu sedimentele istorice și implicațiile sensibile cu care sunt umplute. Deci, situația noastră

[34] Valéry, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci, Variété*, p. 194.

este următoarea: pentru a şti ce gândim, mai întâi trebuie să gândim efectiv. Şi totuşi, acest angajament nu spulberă toate îndoielile, gândurile mele nu îmi sufocă puterea de a mă întreba; considerate ca evenimente ale istoriei mele, un cuvânt sau o idee nu au un sens pentru mine decât dacă reiau din interior acest sens. Ştiu că gândesc, prin unele sau altele dintre gândurile particulare pe care le am, ştiu că am aceste gânduri deoarece mi le asum, adică pentru că ştiu că gândesc în general. Ţinta unui punct final transcendent şi vederea mea ca fiind cel care ţinteşte, conştiinţa legatului şi aceea a liantului se află într-o relaţie circulară. Problema este de a înţelege cum pot să fiu constituant al gândirii mele în general, lucru fără de care ea nu ar avea un autor, ci ar trece neobservată şi nu ar fi o gândire – fără a fi niciodată nici gândire a gândurilor mele particulare, de vreme ce niciodată nu le văd apărând în totalitate limpezi şi nu mă cunosc decât prin ele. Este vorba să înţelegem cum poate subiectivitatea să fie în acelaşi timp şi dependentă şi indeclinabilă.

Să încercăm să înţelegem acest lucru prin exemplul limbajului. Există o conştiinţă de sine care se foloseşte de limbaj şi care zumzăie de cuvinte. Citesc *Meditaţia a doua.* Este vorba despre un eu, dar despre un eu în idee, care nu este nici al meu, nici, de altfel, al lui Descartes, ci acela al oricărui om gânditor. Urmând sensul cuvintelor şi legătura ideilor, ajung la concluzia că, într-adevăr, de vreme ce gândesc, sunt; însă este vorba despre un *Cogito* pe bază de cuvânt, nu am sesizat gândirea sau existenţa mea decât prin intermediul limbajului şi formula adevărată a acestui *Cogito* ar fi: „Se gândeşte, deci se există". Minunea limbajului este că se face uitat: urmez cu privirea rândurile pe hârtie, iar din momentul în care sunt captivat de semnificaţia lor nu le mai văd. Hârtia, literele, ochii şi corpul meu sunt acolo doar ca un *minimum* de regie necesar unei operaţii invizibile. Expresia se şterge în faţa exprimatului şi de aceea rolul său mediator trece neobservat, de aceea Descartes nu îl menţionează niciunde. Descartes şi cu atât mai mult cititorul său încep să mediteze într-un univers care este deja vorbitor. Certitudinea pe care o avem că dincolo de expresie atingem un adevăr separabil de ea, aceasta fiind doar haina şi manifestarea lui contingentă, este instalată în noi tocmai de limbaj. Limbajul nu pare să fie simplu semn decât o dată ce şi-a dat o semnificaţie, iar conştientizarea, pentru a fi completă, trebuie să

regăsească unitatea expresivă în care apar mai întâi semnele și semnificațiile. Când un copil nu știe să vorbească, sau nu vorbește încă în limbajul adultului, ceremonia lingvistică ce se derulează în jurul lui nu are influență asupra sa; el se află în apropierea noastră, ca un spectator care are un loc prost la teatru, vede că râdem, că gesticulăm, aude o melodie nazalizată, dar nimic nu i *se întâmplă* la capătul acestor gesturi, în spatele cuvintelor. Pentru copil, limbajul primește un sens când *creează o situație* pentru el. Într-o lucrare pentru copii se povestește decepția unui băiețel care ia ochelarii și cartea bunicii sale și crede că poate găsi el însuși poveștile pe care aceasta i le spunea. Fabula se termină cu aceste două versuri:

„Of! dar unde este povestea?
Eu nu văd decât alb și negru."

Pentru copil, „povestea", ceea ce este exprimat nu sunt încă „idei" sau „semnificații", nici vorbirea sau lectura „operații intelectuale". „Povestea" este o lume care se pare că apare printr-un act magic, dacă îmi pun ochelarii și stau aplecat deasupra cărții. În ultimă instanță, puterea limbajului de a deschide gândirii drumuri, dimensiuni, peisaje noi, de a face ca exprimatul să existe rămâne pentru adult tot atât de obscură ca și pentru copil. În orice operă reușită, sensul importat în mintea cititorului depășește limbajul și gândirea deja constituite și se expune magic în timpul incantației lingvistice, așa cum povestea ieșea din cartea bunicii. Dacă avem impresia comunicării directe prin gândire cu un univers de adevăr, unde îi întâlnim pe ceilalți, dacă ni se pare că textul lui Descartes vine doar să trezească în noi gânduri deja formate, că nu învățăm niciodată nimic din afară, dacă, în fine, un filosof nici măcar nu menționează, într-o meditație care ar trebui să fie radicală, limbajul ca o condiție a *Cogito-ului citit* și nu ne invită mai limpede să trecem de la idee la o practică a *Cogito*-ului, aceasta înseamnă că, pentru noi, operația expresivă vine de la sine, numărându-se printre achizițiile noastre. Deci, *Cogito*-ul pe care îl obținem citindu-l pe Descartes (și chiar cel efectuat de Descartes în vederea exprimării, sau, când, întorcându-se spre propria viață, o fixează, o obiectivează și o „caracterizează" ca incontestabilă) este un *Cogito* vorbit, pus în cuvinte, cuprins în cuvinte și care, exact din acest motiv, nu își atinge scopul, de vreme ce o parte a existenței noas-

tre, aceea care se ocupă cu fixarea conceptuală a vieții noastre, pe care o gândește ca incontestabilă, scapă fixării și gândirii. Vom trage oare concluzia că limbajul ne înfășoară, că suntem mânați de el, așa cum realistul crede că este determinat de lumea exterioară, sau asemeni teologului, care se crede condus de Providență? Ar însemna să spunem jumătate din adevăr. Cuvintele, de exemplu cuvântul „Cogito", cuvântul „sum" pot foarte bine, în cele din urmă, să aibă un sens empiric și statistic, este adevărat că nu vizează în mod direct experiența și că pun bazele unei gândiri anonime și generale, dar, dacă, înaintea oricărei vorbiri, nu aș fi în contact cu propria mea viață și gândire, dacă în mine *Cogito*-ul vorbit nu ar întâlni un *Cogito* tacit, nu aș descoperi nici un sens al cuvintelor, fie el derivat sau neautentic, și nici măcar nu aș putea citi textul lui Descartes. Scriindu-și *Meditațiile*, Descartes viza tocmai acest *Cogito* tăcut; el anima și dirija toate operațiile de exprimare care își ratează întotdeauna scopul, prin definiție, din moment ce pun între existența lui Descartes și cunoașterea pe care el o are despre ea tot hățișul achizițiilor culturale, care însă nu ar fi nici încercate dacă Descartes nu ar avea, mai întâi, o vedere asupra existenței sale. Toată problema este să înțelegem bine *Cogito*-ul tacit, să punem în el doar ceea ce conține într-adevăr și să nu facem din limbaj un produs al conștiinței sub pretext că aceasta nu este un produs al limbajului.

Nici cuvântul, nici sensurile acestuia nu sunt *constituite* într-adevăr de conștiință. Să explicăm. Cuvântul nu se reduce niciodată la vreuna din încarnările sale, este sigur; cuvântul „grindină", de exemplu, nu reprezintă nici caracterele pe care tocmai le-am scris pe hârtie, nici semnul pe care l-am citit într-o bună zi într-un text pentru prima dată, nici sunetul care străbate aerul când îl pronunț. Acestea sunt doar reproduceri ale cuvântului, pe care îl recunosc în toate, dar care nu este epuizat de ele. Deci, voi spune oare că „grindină" este unitatea ideală a acestor manifestări, că nu există decât pentru conștiința mea, printr-o sinteză de identificare? Ar însemna să uit ceea ce ne învață psihologia despre limbaj. Am văzut că a vorbi nu înseamnă a evoca imagini verbale și a articula cuvinte după modelul imaginat. Criticând imaginea verbală, arătând că subiectul se aruncă în vorbire fără a-și reprezenta cuvintele pe care le va pronunța, psihologia modernă elimină cuvântul ca reprezentare, ca obiect pentru conștiință și dezvăluie o prezență

motrice a cuvântului care nu este cunoașterea lui. Când îmi este cunoscut, cuvântul „grindină" nu este un obiect pe care îl recunosc printr-o sinteză de identificare, ci un anumit mod de a folosi aparatul fonator, o anumită modulare a corpului meu ca ființă în lume; nu are generalitatea unei idei, ci pe aceea a unui stil de comportare pe care corpul meu îl „înțelege" în măsura în care este o putere de a fabrica moduri de comportare și, în particular, foneme. Am „prins" într-o bună zi cuvântul „grindină" așa cum aș fi imitat un gest, adică nu descompunându-l și stabilind o corespondență între părțile cuvântului și mișcările articulatorii și fonatorii, ci ascultându-l ca pe o modulare unitară a lumii sonore, deoarece entitatea aceasta sonoră se prezenta ca „ceva de pronunțat", în virtutea corespondenței globale care există între posibilitățile mele perceptive și cele motrice, elemente ale existenței mele deschise și unitare. Cuvântul nu a fost niciodată inspectat, analizat, cunoscut și constituit, ci absorbit și asumat de o putere vorbitoare și, în ultimă instanță, de o putere motrice care îmi este dată o dată cu prima experiență motrice a corpului și a câmpurilor sale perceptive și practice. Cât despre sensul cuvântului, îl învăț așa cum învăț folosirea unui instrument, văzându-l folosit în contextul unei situații anume. Sensul cuvântului nu este făcut dintr-un număr de caracteristici fizice ale obiectului, ci, înainte de toate, este aspectul pe care acesta îl ia într-o experiență umană, de exemplu mirarea mea în fața acestor boabe tari, friabile și fondante care coboară pur și simplu din cer. Este o întâlnire a umanului cu non-umanul, un fel de comportament al lumii, o anumită inflexiune a stilului său, iar generalitatea sensului, ca și aceea a vocabulei, nu este o generalitate conceptuală, ci una a lumii ca matrice caracteristică.

Astfel, limbajul presupune o conștiință a limbajului, o tăcere a conștiinței care învăluie lumea vorbitoare și în care cuvintele sunt primele care primesc configurație și sens. Din acest motiv conștiința nu este niciodată supusă vreunui limbaj empiric, limbile se pot traduce și învăța și, în fine, limbajul nu este un aport exterior, în sens sociologic. Dincolo de *Cogito*-ul vorbit, care este convertit în enunț și în adevăr de esență, există un *cogito* tacit, o dovadă prin mine despre mine. Această subiectivitate indeclinabilă nu are decât o influență alunecătoare asupra ei înseși și asupra lumii. Ea nu constituie lumea, ci o ghicește în jurul ei, ca un câmp pe care nu și l-a dat; ea nu constituie cuvântul, ci vorbește așa cum

cineva cântă când este voios; ea nu constituie sensul cuvântului, care țâșnește în schimbul său cu lumea și cu ceilalți oameni care o locuiesc. Sensul se află la intersecția mai multor comportamente, este, chiar odată „dobândit", la fel de precis și definibil ca sensul unui gest. *Cogito*-ul tacit, prezența sinelui pentru sine, fiind însăși existența, este anterior oricărei filosofii, dar nu se cunoaște pe sine decât în situațiile-limită în care este amenințat: în angoasa morții, de exemplu, sau în aceea a privirii celuilalt îndreptată asupra mea. Ceea ce credem că este gândire a gândirii, ca pur sentiment de sine nu se gândește încă și are nevoie să fie revelat. Conștiința care condiționează limbajul nu este decât o observație globală, nearticulată a lumii, asemănătoare cu aceea a copilului care inspiră pentru prima dată sau a omului care, înecându-se, se agață de viață. Și dacă este adevărat că orice cunoaștere particulară se bazează pe această primă privire, este la fel de adevărat că aceasta din urmă așteaptă să fie recucerită, fixată și explicitată prin explorarea perceptivă și prin cuvânt. Conștiința tăcută nu este sesizată decât ca un Eu gândesc în general în fața unei lumi „de gândit". Orice abordare particulară și chiar recucerirea proiectului general prin filosofie cer ca subiectul să folosească puteri al căror secret nu îl deține și în special să devină subiect vorbitor. *Cogito*-ul tacit nu este *Cogito* decât atunci când se exprimă el însuși.

Aceste formulări pot părea enigmatice: dacă subiectivitatea ultimă nu se gândește imediat ce începe să existe, cum o va face vreodată? Cum ar putea să înceapă să gândească ceva ce nu gândește? Subiectivitatea nu este oare redusă la condiția unui lucru sau a unei forțe care produce efect în exterior fără să fie capabilă să știe aceasta? Nu vrem să spunem că Eul primordial se ignoră pe sine. Dacă ar face-o, ar fi într-adevăr un lucru și nimic nu ar putea să îl facă să devină mai apoi conștiință. I-am refuzat doar gândirea obiectivă, conștiința tetică a lumii și a lui însuși. Ce înțelegem prin aceasta? Fie că aceste cuvinte nu vor să spună nimic, fie că vor să spună că noi ne interzicem să presupunem o conștiință explicită care dublează și subîntinde impactul confuz al subiectivității originare asupra ei înseși și asupra lumii. De exemplu, vederea mea este „gândire a vederii", dacă prin aceasta vrem să spunem că nu este doar o funcție, ca digestia sau respirația, un fascicul de procese decupate dintr-un ansamblu care întâmplător are un sens, ci este ea însăși acest ansamblu și acest sens, această

anterioritate a viitorului față de prezent, a totului față de părțile sale. Vederea există doar prin anticipare și intenție, și așa cum nici o intenție nu ar putea exista ca atare dacă obiectul spre care tinde i-a fost oferit gata făcut, dacă nu ar exista o motivație, tot astfel orice vedere presupune, în ultimă instanță, un proiect total sau o logică a lumii aflate în inima subiectivității, determinate de percepții empirice pe care nu le-ar putea însă genera. Dar vederea nu este gândire a vederii dacă înțelegem prin aceasta că ar face ea însăși legătura cu obiectul său, că s-ar zări într-o transparență absolută, ca autor al propriei sale prezențe în lumea vizibilă. Punctul esențial este buna înțelegere a proiectului lumii care suntem noi înșine. Ceea ce am spus mai sus despre lume, ca inseparabilă de vederile asupra ei, trebuie să ne ajute aici să înțelegem subiectivitatea ca inerență la lume. Nu există *hylè*, nu există senzație fără comunicare cu celelalte senzații sau cu senzațiile celorlalți și *tocmai din acest motiv* nu există *morphé*, nici percepție sau apercepție care să aibă sarcina să dea un sens unei modalități insignifiante și să asigure unitatea *aprioric*ă a existenței mele și a experienței intersubiective. Eu și prietenul meu Paul tocmai privim un peisaj. Ce se întâmplă, de fapt? Trebuie să spunem că fiecare are despre celălalt senzații private, o materie de cunoaștere incomunicabilă pentru totdeauna, – că suntem închiși în perspective distincte în ceea ce privește trăirea pură, – că peisajul nu este pentru amândoi un *idem numero* și că este vorba doar de o identitate specifică? Considerând chiar percepția mea, înaintea oricărei reflecții obiectivante, în nici un moment nu am conștiința că sunt închis în senzațiile proprii. Prietenul meu Paul și eu arătăm cu degetul anumite detalii ale peisajului, iar pentru mine degetul lui, care îmi arată clopotnița, nu este un deget-pentru-mine, pe care îl *gândesc* orientat spre o clopotniță-pentru-mine, ci degetul lui Paul care îmi arată chiar el clopotnița pe care Paul o vede; reciproc, făcând un gest spre un anumit punct al peisajului pe care îl văd, nu mi se pare că, în virtutea unei armonii prestabilite, declanșez viziuni interne ale prietenului meu care sunt analoage celor pe care le am eu: din contră, mi se pare că gesturile mele îi invadează lumea și îi conduc privirea. Când mă gândesc la Paul, nu mă gândesc la un flux de senzații private care se află în relații mediate cu al meu prin semne puse între noi, ci la cineva care trăiește în aceeași lume, în aceeași istorie cu mine și cu care comunic prin intermediul acestei lumi,

al acestei istorii. Vom spune oare că este vorba despre o unitate ideală, că lumea mea este aceeaşi cu a lui Paul, aşa cum ecuaţia de gradul doi despre care se vorbeşte la Tokio este la fel cu aceea despre care se vorbeşte la Paris şi că, în cele din urmă, idealitatea lumii asigură valoarea intersubiectivă a acesteia? Dar unitatea ideală nu ne satisface în mai mare măsură, deoarece ea există tot atât de bine între Hymette cel văzut de greci şi Hymette cel văzut de mine. Or, în zadar îmi spun, privind aceste pante roşcate, că şi grecii le-au văzut, nu reuşesc să mă conving că sunt aceleaşi. Eu şi Paul, din contră, vedem peisajul „împreună", îi suntem co-prezenţi, peisajul este acelaşi pentru amândoi, nu doar ca semnificaţie inteligibilă, ci şi ca un anumit accent al stilului lumii, chiar în imediateţea ei. Unitatea lumii se degradează şi se fărâmiţează datorită distanţei temporale şi spaţiale, pe care însă unitatea ideală le traversează (în principiu) fără nici o pierdere. Mă aflu în posesia peisajului însuşi şi îl am ca peisaj atât pentru mine, cât şi pentru Paul tocmai deoarece peisajul mă impresionează şi mă afectează, pentru că mă atinge în fiinţa mea intimă, pentru că este însăşi vederea pe care o am despre el. Universalitatea şi lumea se găsesc în inima individualităţii şi a subiectului. Atâta vreme cât vom face din lume un „obiect", nu o vom înţelege niciodată. Vom înţelege imediat acest lucru dacă lumea este un *câmp* al experienţei noastre şi dacă suntem doar o vedere a lumii, deoarece astfel cea mai secretă vibraţie a fiinţei noastre psihofizice anunţă deja lumea, calitatea este schiţa unui lucru şi lucrul schiţa lumii. O lume care nu va fi niciodată altceva decât o „lucrare neterminată", aşa cum spune Malebranche, sau care, aşa cum spune Husserl despre corp, „nu este niciodată complet constituită", nu cere un subiect constituant şi chiar îl exclude. Acestei schiţe a fiinţei care transpare în concordanţele experienţei mele proprii şi intersubiective, despre care presupun că se poate desăvârşi de-a lungul unor orizonturi nedefinite din simplul fapt că fenomenele mele se solidifică într-un lucru şi că păstrează un stil constant în derularea lor, – acestei unităţi deschise a lumii trebuie să îi corespundă o unitate deschisă şi nedefinită a subiectivităţii. Asemeni unităţii lumii, unitatea Eului este mai degrabă invocată decât resimţită de fiecare dată când efectuez o percepţie, de fiecare dată când obţin o evidenţă, iar Eul universal este fondul pe care se detaşează aceste figuri strălucitoare; realizez unitatea gândurilor mele printr-o gândire prezentă.

În afara gândurilor mele particulare, ce îmi mai rămâne pentru a constitui *Cogito*-ul tacit și proiectul original al lumii; ce sunt eu, în ultimă analiză, în măsura în care pot să mă zăresc în afara oricărui act particular? Sunt un câmp, sunt o experiență. Ceva s-a pus în mișcare într-o bună zi, o dată pentru totdeauna, ceva care nu poate să înceteze să vadă sau să nu vadă nici în timpul somnului, nu poate să înceteze să simtă sau să nu simtă, să sufere sau să fie fericit, să gândească sau să se odihnească, într-un cuvânt, nu poate înceta să se „explice" față de lume. Nu a existat un lot nou de senzații sau de stări de conștiință, nici măcar o nouă monadă sau o nouă perspectivă, de vreme ce nu sunt ataşat nici uneia și pot să îmi schimb punctul de vedere, obligat doar să am întotdeauna unul și să am doar unul o dată, ci a existat, ca să spunem așa, o nouă *posibilitate de situații*. Evenimentul nașterii mele nu a trecut, nu a căzut în neant asemeni unui eveniment al lumii obiective. Acesta implică întotdeauna un viitor, nu așa cum o cauză determină un efect, ci așa cum o situație, odată creată, ajunge inevitabil la un deznodământ. De acum înainte va exista un nou „mediu", lumea va primi un nou strat de semnificație. În casa în care se naște un copil toate obiectele își schimbă sensul, încep să aștepte de la el un tratament încă nedeterminat, altcineva este prezent, o persoană în plus, o nouă istorie, scurtă sau lungă, tocmai a fost fundamentată, s-a deschis un nou registru. Prima mea percepție cu orizonturile ei înconjurătoare este un eveniment prezent în permanență, o tradiție de neuitat. Chiar în calitate de subiect care gândește, continuu să fiu această primă percepție, urmarea aceleiași vieți pe care a inaugurat-o. Într-un fel, în viață nu mai există acte de conștiință sau *Erlebnisse* distincte, așa cum în lume nu există lucruri separate. Am văzut că atunci când înconjur un obiect, nu obțin o serie de vederi perspective ale acestuia, coordonate apoi de ideea unui singur goemetral. În lucrul care depășește de la sine timpul există foarte puțin „mișcat". Tot astfel, eu nu sunt o serie de acte psihice, nici, de altfel, un Eu central care să le adune într-o unitate sintetică, ci sunt o singură experiență, inseparabilă de ea însăși, o singură „coeziune de viață"[35], o singură temporalitate care se explicitează plecând de la nașterea ei, pe care o confirmă

[35] *Zusammenhang des Lebens*, Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 388.

în fiecare prezent. *Cogito*-ul regăseşte această întronare, acest eveniment transcendental. Primul adevăr este „Gândesc", dar cu condiţia ca prin aceasta să înţelegem „sunt în mine"[36], fiind în lume în acelaşi timp. Când vrem să mergem mai departe pe terenul subiectivităţii, punând la îndoială totul şi făcând abstracţie de convingeri, nu reuşim să întrezărim fondul inuman prin care „nu suntem în lume", cum spune Rimbaud, decât ca orizont al angajamentelor noastre particulare, ca putere a unui lucru în general care este fantoma lumii. Interiorul şi exteriorul sunt inseparabile. Lumea este în interior şi eu sunt în afara mea. Când percep această masă, trebuie ca percepţia tăbliei să ţină seama de percepţia picioarelor acesteia, lucru fără de care obiectul s-ar disloca. Când aud o melodie, între momentele acesteia trebuie să existe o legătură, lucru fără de care melodia nu ar exista. Şi totuşi, masa este acolo, cu toate părţile ei exterioare. Pentru melodie, succesiunea este esenţială. Actul care adună laolaltă şi îndepărtează, păstrează distanţa nu mă atinge decât în trecere. Într-o cugetare celebră, Pascal arată că eu cuprind lumea sub un anumit raport, iar ea mă cuprinde sub un alt raport. Trebuie să spunem că este vorba despre acelaşi raport: cuprind lumea pentru că există pentru mine aproape, departe, prim-planuri, orizonturi şi astfel lumea devine tablou şi sens în faţa ochilor mei, adică, în cele din urmă, pentru că sunt situat în lumea care mă cuprinde. Nu spunem că *noţiunea* de lume este inseparabilă de aceea de subiect, că subiectul *se gândeşte* ca inseparabil de ideea de corp şi de ideea de lume. Dacă nu ar fi vorba decât despre o relaţie gândită, aceasta ar permite subzistenţa independenţei absolute a subiectului ca gânditor, subiect care nu ar fi situat. Dacă subiectul este într-o situaţie, oricare ar fi aceasta, dacă el nu este altceva decât o posibilitate de situaţii, aceasta înseamnă că nu-şi realizează ipseitatea decât fiind corp efectiv şi intrând astfel în lume. Dacă, reflectând asupra esenţei subiectivităţii, descopăr că este legată de esenţa corpului şi de esenţa lumii, aceasta înseamnă că existenţa mea ca subiectivitate este una cu existenţa mea ca şi corp şi cu existenţa lumii şi că, în final, subiectul care sunt eu însumi, considerat în mod concret, este inseparabil de acest corp şi de această lume. Lumea ontologică şi corpul ontolo-

[36] Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 124–125.

gic pe care le regăsim în inima subiectului nu sunt lumea în idee sau corpul în idee, ci lumea însăşi, contractată într-o închegare globală, corpul însuşi în calitate de corp cunoscător.

Se va ridica însă următoarea obiecție: dacă unitatea lumii nu este fundamentată pe unitatea conştiinței, dacă lumea nu este rezultatul unui efort constitutiv, cum de aparențele concordă şi se asamblează în lucruri, în idei, în adevăruri; de ce gândurile noastre rătăcitoare, evenimentele vieții noastre şi cele ale istoriei colective au, cel puțin în anumite momente, o direcție şi un sens comune şi se lasă cuprinse într-o idee? De ce reuşeşte viața mea să se reia pe sine pentru a se proiecta în cuvinte, în intenții, în fapte? Este problema raționalității. Se ştie că gândirea clasică încearcă, în definitiv, să explice concordanțele printr-o lume în sine, sau printr-un spirit absolut. Astfel de explicații împrumută toate elementele convingătoare de la fenomenul raționalității, deci nu vor fi niciodată mai limpezi decât acesta. Pentru mine, Gândirea absolută nu este mai clară decât spiritul meu finit, de vreme ce o gândesc tocmai prin el. Suntem în lume, adică: se schițează lucruri, se afirmă un individ imens, fiecare existență se înțelege pe sine şi le înțelege pe celelalte. Nu avem decât să recunoaştem aceste fenomene pe care se bazează toate certitudinile noastre. Convingerea că există un spirit absolut, sau o lume în sine, separată de noi, nu este decât o raționalizare a acestei credințe primordiale.

II. Temporalitatea

> Timpul este sensul vieții (*sens:* așa cum spunem sensul unui curs de apă, sensul unei fraze, sensul unei stofe, sensul mirosului).
>
> Claudel, *Art poétique*

> Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit.
>
> Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 331

Dacă în paginile precedente am întâlnit deja timpul pe drumul care ducea la subiectivitate, aceasta se datorează mai întâi faptului că toate experiențele noastre, în măsura în care sunt ale noastre sunt dispuse în funcție de criteriile: „înainte" și „după", deoarece temporalitatea, în limbaj kantian, este forma simțului intim, caracteristica cea mai generală a „faptelor psihice". În realitate însă – fără a judeca prematur datele furnizate de analiza timpului – am găsit deja o legătură mult mai intimă între timp și subiectivitate. Tocmai am văzut că subiectul, care nu poate fi o serie de evenimente psihice, nu poate, totuși, să fie etern. Rămâne că el este temporal nu printr-un hazard al conștiinței umane, ci în virtutea unei necesități interioare. Suntem invitați să ne formăm o concepție a subiectului și a timpului așa cum ne-o comunică timpul și subiectul, din interior. De acum înainte putem spune despre temporalitate ceea ce am spus mai înainte despre spațialitate sau despre sexualitate: existența nu poate avea un atribut exterior sau contingent. Ea nu poate fi nici spațială, nici sexuală, nici temporală fără a exista în întregime, fără a relua și a asuma „atributele" sale, făcând din ele tot atâtea dimensiuni ale ființei ei, astfel încât o analiză mai precisă a fiecăreia se referă, în realitate, la subiectivitatea însăși. Nu

există probleme dominante şi probleme subordonate: toate problemele sunt concentrice. Analiza timpului nu înseamnă a deduce consecinţele unei concepţii prestabilite a subiectivităţii, ci înseamnă a accede, cu ajutorul timpului, la structura sa concretă. Dacă reuşim să înţelegem subiectul, nu o vom face înţelegându-l în forma sa pură, ci căutându-l la intersecţia dimensiunilor sale. Deci, trebuie să considerăm timpul în el însuşi; urmând dialectica sa internă, vom ajunge să retopim ideea pe care o avem despre subiect.

Se spune că timpul trece, sau se scurge. Se vorbeşte despre cursul timpului. Apa pe care o văd trecând s-a pregătit, acum câteva zile, la munte, când s-a topit gheţarul; în prezent este în faţa mea, curge spre mare, unde se va vărsa. Dacă timpul este asemănător cu un râu, curge dinspre trecut înspre prezent şi viitor. Prezentul este consecinţa trecutului şi viitorul consecinţa prezentului. Această metaforă celebră este, în realitate, foarte confuză. Deoarece, *considerând lucrurile însele,* topirea zăpezilor şi ceea ce rezultă în urma ei nu sunt evenimente succesive, sau, mai degrabă, noţiunea de eveniment nu îşi găseşte locul în lumea obiectivă. Când spun că alaltăieri gheţarul a produs apa care trece în prezent, subînţeleg existenţa unui martor fixat într-un loc oarecare al lumii şi compar vederile sale succesive: a asistat acolo la topirea zăpezilor şi a urmărit apa în curgerea ei, sau vede, aflat fiind pe malul râului, bucăţile de lemn pe care le-a aruncat la izvorul acestuia acum două zile. „Evenimentele" sunt decupate de un observator finit în totalitatea spaţio-temporală a lumii obiective. Dacă iau însă în considerare lumea aceasta, nu există decât o fiinţă indivizibilă, care nu se schimbă. Schimbarea presupune un anumit loc în care să mă situez şi de unde să văd lucrurile perindându-se; în absenţa cuiva căruia să i se întâmple, evenimentele nu există; individualitatea lor trebuie să se bazeze pe perspectiva finită a acestei fiinţe. Timpul presupune o vedere asupra timpului. Deci, el nu este ca un râu, nu este o substanţă fluentă. Metafora s-a putut păstra de la Heraclit până în zilele noastre datorită faptului că punem pe furiş în râu un martor al cursei sale. Facem deja acest lucru când spunem că râul se scurge, de vreme ce afirmaţia revine la a concepe o individualitate sau un interior al râului care îşi desfăşoară manifestările în afară, când nu există de fapt decât un lucru ce este în întregime în afara lui. Or, de îndată ce introduc un observator – fie

că acesta urmează cursul râului, fie că îi constată, de pe mal, trecerea –, raporturile timpului se răstoarnă. În al doilea caz, masele de apă scurse deja nu merg spre viitor, ci apun în trecut, ceea-ce-va-veni este de partea izvorului, iar timpul nu vine din trecut. Nu trecutul este cel care împinge prezentul, nici prezentul cel care împinge viitorul în ființă; viitorul nu este pregătit în spatele observatorului, ci se premeditează în fața lui, asemeni unei furtuni la orizont. Dacă, aflat într-o barcă, observatorul urmează firul apei, putem foarte bine să spunem că el coboară o dată cu curentul spre viitorul său. Dar viitorul înseamnă noi peisaje care îl așteaptă la estuar, iar cursul timpului nu mai este râul însuși, ci derularea peisajelor pentru observatorul în mișcare. Deci, timpul nu este un proces real, o succesiune efectivă pe care eu m-aș mulțumi să o înregistrez. Timpul se naște din raportul *meu* cu lucrurile. Viitorul și trecutul se află, în lucrurile însele, într-un fel de preexistență, de supraviețuire externă; apa care va trece mâine *este* în acest moment la izvor, apa care tocmai a trecut *este* acum puțin mai la vale, în albie. Ceea ce pentru mine este trecut sau viitor există în lume. Se spune adesea că viitorul nu este încă în lucruri, trecutul nu mai este, iar prezentul nu este, în cel mai rău caz, decât o limită, astfel încât timpul se prăbușește. Din acest motiv putea Leibniz să definească lumea obiectivă drept *mens momentanea*, iar fericitul Augustin cerea, pentru a constitui timpul, pe lângă prezența prezentului, o prezență a trecutului și o prezență a viitorului. Dar să nu îi înțelegem greșit. Dacă lumea obiectivă nu este capabilă să poarte timpul, aceasta nu este pentru că ar fi oarecum prea strâmtă, că ar trebui să îi adăugăm un ic de trecut și un ic de viitor. Trecutul și viitorul există într-o măsură prea mare în lume, există în prezent. Pentru a fi temporală, ființei înseși îi lipsește non-ființa unui aiurea, a unui mâine sau a unui altădată. Lumea obiectivă este prea plină pentru ca timpul să existe în ea. Trecutul și viitorul se retrag din proprie inițiativă din ființă și trec de partea subiectivității pentru a căuta acolo nu vreun suport real, ci, din contră, o posibilitate de non-ființă care să se potrivească naturii lor. Dacă separăm lumea obiectivă de perspectivele finite care se deschid asupra ei, pe care le punem în ea, nu vom putea găsi decât „acum"-uri, în toate părțile. Mai mult, nefiind prezente pentru nimeni, aceste acum-uri nu au nici un caracter temporal și nu s-ar putea succeda. Definiția

timpului, implicită în comparațiile obișnuite, care ar putea fi formulată: „o succesiune de acum-uri"[1], nu are numai defectul că tratează trecutul și viitorul ca prezenturi, ci este, în plus, inconsistentă, de vreme ce distruge însăși noțiunea de „acum" și pe aceea de succesiune.

Deci, dacă am transporta timpul în noi din lucruri, dacă am reînnoi „în conștiință" greșeala de a defini timpul ca o succesiune de acum-uri nu am câștiga nimic. Totuși, psihologii fac exact acest lucru când încearcă să „explice" conștiința trecutului prin amintiri, iar conștiința viitorului prin proiectarea acestora în fața noastră. Respingerea „teoriilor fiziologice" ale memoriei în cazul lui Bergson, de exemplu, se plasează pe terenul explicației cauzale; aceasta constă în a demonstra că nu urmele cerebrale, nici celelalte dispozitive corporale sunt cauza adecvată a fenomenelor de memorie; că, în cazul afaziei progresive, de exemplu, nu putem justifica pe bază corporală ordinea în care se șterg amintirile. Astfel condusă, discuția discreditează total ideea unei conservări corporale a trecutului: corpul nu mai este un receptacul de engrame, ci un organ de pantomimă care are sarcina să asigure realizarea intuitivă a „intențiilor"[2] conștiinței. Aceste intenții se agață însă de amintiri păstrate în „inconștient", prezența trecutului rămâne pentru conștiință o simplă prezență de fapt. Încă nu am remarcat că motivul cel mai bun de a abandona conservarea fiziologică a trecutului este la fel de bun pentru a abandona „conservarea psihologică" și anume: nici o conservare, nici o „urmă" fiziologică sau psihică nu ne pot face să înțelegem conștiința trecutului. Masa aceasta poartă urme ale vieții mele trecute, mi-am scris inițialele pe ea, am pătat-o cu cerneală. Dar urmele nu trimit la trecut prin ele însele: ele sunt prezente; și găsesc în ele semne ale unui eveniment „anterior" pentru că am, pe de altă parte, simțul trecutului, pentru că port în mine această semnificație. Dacă propriul meu creier păstrează urmele procesului corporal care a însoțit una dintre percepțiile mele și dacă influxul nervos trece din nou pe aceste drumuri deja conturate, percepția mea va reapărea, voi avea, dacă vreți, o nouă percepție, slăbită și ireală. Dar această percepție, care

[1] Heidegger, *Sein und Zeit, „Nacheinander der Jetztpunkte"*, de ex. p. 422.
[2] Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 137, nota 1, p. 139.

este prezentă, nu va putea în nici un caz să îmi indice un eveniment trecut, numai dacă nu am o altă vedere asupra trecutului, care să îmi permită să o recunosc ca amintire, lucru care contrazice ipoteza. Dificultatea va rămâne aceeaşi, dacă înlocuim acum urma fiziologică printr-o „urmă psihică", dacă percepţiile noastre rămân într-un inconştient: o percepţie păstrată este o percepţie, ea continuă să existe, există întotdeauna la prezent, nu deschide în spatele nostru dimensiunea de retragere şi de absenţă, dimensiune ce reprezintă trecutul; un fragment – conservat – de trecut trăit poate fi cel mult o ocazie de a gândi la trecut, nu se face recunoscut; din orice conţinut am vrea să o derivăm, recunoaşterea se precedă întotdeauna pe sine. Reproducerea presupune recunoaştere, nu poate fi înţeleasă ca atare decât dacă am mai întâi un fel de contact direct cu trecutul, acolo unde este el. Cu atât mai mult, viitorul nu poate fi construit cu conţinuturi de conştiinţă: chiar cu preţul de a fi echivoc, nici un conţinut efectiv nu poate să treacă drept mărturie despre viitor, de vreme ce viitorul nici nu a existat măcar şi, spre deosebire de trecut, nu poate să îşi pună pecetea în noi. Deci, nu ne-am putea gândi să explicăm relaţia viitorului cu trecutul decât asimilând-o aceleia dintre prezent şi trecut. Considerând lunga serie a stărilor mele trecute, văd că prezentul meu trece întotdeauna, pot să prevăd această trecere, să tratez trecutul apropiat ca pe unul îndepărtat, prezentul efectiv ca trecut: atunci, viitorul este golul care se formează înaintea lui. Prospecţiunea va fi în realitate o retrospecţiune, iar viitorul o proiecţie a trecutului. Chiar dacă, prin absurd, aş putea construi conştiinţa trecutului cu prezenturi dezafectate, cu siguranţă că acestea nu mi-ar putea deschide un viitor. Chiar dacă ne reprezentăm într-adevăr viitorul cu ajutorul a ceea ce am văzut deja, rămâne valabil, totuşi, că pentru a-l proiecta în faţa noastră trebuie să avem mai întâi simţul viitorului. Dacă prospecţiunea este o retrospecţiune, este, în orice caz, una anticipată; cum am putea însă anticipa dacă nu am avea simţul viitorului? Se spune că ghicim „prin analogie", că acest prezent incomparabil va trece, ca toate celelalte. Dar, pentru ca între prezenturile trecute şi prezentul efectiv să existe o analogie, prezentul trebuie să fie dat nu numai ca prezent, ci să se anunţe deja ca fiind în curând trecut, să simţim că asupra lui apasă un viitor care încearcă să îl destituie şi că, într-un cuvânt, cursul

timpului este, la origine, nu numai trecerea prezentului în trecut, ci și trecerea viitorului în prezent. Dacă putem spune că orice prospecțiune este o retrospecțiune anticipată, la fel de bine putem spune că orice retrospecțiune este o prospecțiune răsturnată: știu că am fost în Corsica înainte de război pentru că știu că războiul era la orizontul călătoriei mele în Corsica. Trecutul și viitorul nu pot fi simple concepte formate prin abstracție, plecând de la percepțiile și amintirile noastre, simple denumiri pentru a desemna seria efectivă a „faptelor psihice". Gândim timpul înaintea părților sale, relațiile temporale fac ca evenimentele să fie posibile în timp. Deci, corelativ, este necesar ca subiectul însuși să nu fie situat, pentru a putea fi prezent în intenție și în trecut și în viitor. Să nu mai spunem că timpul este un „dat al conștiinței"; să spunem, mai precis, că timpul este constituit sau desfășurat de conștiință. Datorită idealității timpului, conștiința nu mai este, în sfârșit, închisă în prezent.

Dar este ea deschisă spre un trecut sau spre un viitor? Conștiința nu mai este obsedată de prezent și de „conținuturi", se îndreaptă în voie dinspre un trecut și un viitor care nu îi sunt departe, de vreme ce le constituie ca atare, fiind obiecte imanente ei, înspre un prezent care nu este aproape de ea, deoarece este prezent doar prin relațiile pe care aceasta i le stabilește cu trecutul și viitorul. Însă o conștiință astfel eliberată nu a pierdut oare orice noțiune despre ceea ce ar putea fi viitorul, trecutul și chiar prezentul? Timpul pe care îl constituie nu este oare întru totul asemănător timpului real, a cărui imposibilitate am remarcat-o, nu este vorba oare despre încă o serie de „acum"-uri care nu se prezintă nimănui, de vreme ce nimeni nu este angajat în ele? Nu suntem oare la fel de departe de a înțelege ce ar putea fi viitorul, trecutul, prezentul și trecerea de la unul la altul? Timpul ca obiect imanent al unei conștiințe este un timp nivelat, adică nu mai este timp, cu alte cuvinte. Timpul poate exista doar cu condiția să nu fie în întregime desfășurat, cu condiția ca trecutul, prezentul și viitorul *să nu existe* în același sens. Este esențial ca timpul să se facă, să nu fie niciodată complet constituit. Timpul constituit, seria relațiilor posibile în funcție de criteriile „înainte" și „după" nu este însuși timpul, ci înregistrarea finală, rezultatul *trecerii* sale, trecere pe care gândirea obiectivă o presupune întotdeauna, dar nu reușește să o surprindă. Acest timp

este spațiu, deoarece momentele sale coexistă în fața gândirii[3], este prezent, de vreme ce conștiința este contemporană cu toate timpurile. Este un mediu imobil, care se distinge de mine, în care nimic nu se petrece și nimic nu trece. Trebuie să existe un alt timp, cel adevărat, în care să învăț ce este aceea trecere, ce este tranzitul însuși. Este adevărat că nu aș putea percepe nici o poziție temporală fără un „înainte" sau un „după" că, pentru a observa relația dintre cei trei termeni, nu trebuie să mă confund cu nici unul din ei; că, în fine, timpul are nevoie de o sinteză. Dar este la fel de adevărat că sinteza este întotdeauna gata să fie reîncepută și că este negat faptul că timpul ar presupune-o terminată vreodată. Este visul filosofilor să conceapă o „eternitate de viață", dincolo de permanent și de schimbător, în care productivitatea timpului să fie eminamente conținută; însă o conștiință tetică a timpului, care să îl domine și să îl îmbrățișeze, distruge fenomenul timpului. Dacă trebuie să întâlnim un fel de eternitate, am întâlni-o în miezul experienței noastre privind timpul și nu într-un subiect atemporal, care ar avea sarcina să o gândească și să o formuleze. Acum, problema este de a explicita acest timp pe cale să se nască și să apară, întotdeauna subînțeles prin *noțiunea* timpului, care nu este un obiect al cunoașterii noastre, ci o dimensiune a ființei noastre.

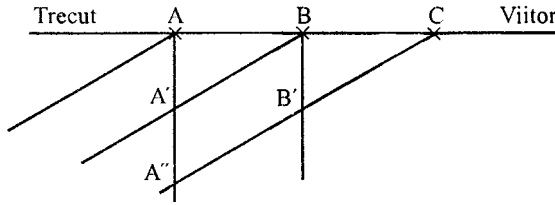
Iau contact cu timpul, învăț să cunosc cursul timpului în „câmpul meu perceptiv" în sens larg – acest moment pe care îl petrec lucrând – având, în spatele lui, orizontul zilei scurse și, în fața lui, orizontul serii și al nopții. Trecutul mai îndepărtat are și el propria ordine temporală, o poziție temporală în raport cu prezentul meu, dar numai în măsura în care a fost el însuși prezent, în care a fost traversat de viața mea „la timpul său", în măsura în care viața mea s-a continuat până acum. Când evoc un trecut îndepărtat redeschid

[3] Pentru a reveni la timpul autentic, nu este necesar, nici suficient să denunțăm spațializarea timpului, așa cum face Bergson. Acest lucru nu este necesar, de vreme ce timpul nu exclude spațiul decât dacă luăm în considerare un spațiu obiectivat în prealabil și nu spațialitatea primordială pe care am încercat să o descriem, care este forma abstractă a prezenței noastre în lume. Nu este nici suficient, de vreme ce, chiar dacă traducerea sistematică a timpului în termeni de spațiu a fost denunțată, putem rămâne foarte departe de o intuiție autentică a timpului. Acest lucru i s-a întâmplat lui Bergson. Când spuneam că durata se face „bulgăre de zăpadă cu sine", când acumulează în inconștient amintiri în sine, face timp din prezent conservat, evoluție din evoluat.

timpul, mă repun într-un moment în care acesta avea încă un orizont de viitor care acum s-a închis, un orizont de trecut apropiat, îndepărtat acum. Deci, totul mă trimite la câmpul de prezență, ca și la experiența originară în care timpul și dimensiunile sale apar *în persoană,* fără distanță între ele, într-o evidență ultimă. Acolo vedem viitorul care alunecă în prezent și în trecut. Aceste trei dimensiuni nu ne sunt date prin acte discrete: nu îmi reprezint ziua, ci ziua apasă asupra mea cu toată greutatea, este încă aici; nu evoc nici un amănunt al zilei, dar am puterea viitoare să o fac, o țin „încă în mână"[4]. Tot astfel, nu mă gândesc la seara care va veni și la urmarea ei. Și totuși, seara „este aici", așa cum partea din spate a unei case a cărei fațadă o văd este prezentă, sau, la fel, fondul sub figură. Viitorul nostru nu este alcătuit doar din presupuneri și vise. Fără îndoială că înaintea celor văzute și percepute de mine nu mai există nimic vizibil, dar lumea mea se continuă prin linii intenționale care trasează dinainte cel puțin stilul viitorului (deși ne așteptăm întotdeauna, până la moarte, fără îndoială, să vedem apărând *altceva*). Prezentul însuși (în sens restrâns) nu este formulat. Hârtia, stiloul sunt aici pentru mine, dar nu le percep explicit. Am un mediu înconjurător mai degrabă decât să percep obiecte din el, mă sprijin pe instrumentele mele, mă aflu mai degrabă în interiorul sarcinii mele, decât înaintea ei. Husserl numește intenționalitățile care mă ancorează într-un mediu protensii și relații. Ele nu pornesc de la un Eu central, ci, într-o oarecare măsură, chiar de la câmpul meu perceptiv, care își târăște după el orizontul de retenție și mușcă din viitor prin protensiile sale. Nu trec printr-o serie de acum-uri a căror imagine aș păstra-o și care, puse capăt la capăt, ar forma o linie. Momentul precedent suferă o modificare în fiecare moment care vine: îl țin încă în mână, este aici și totuși apune deja, coboară dedesubtul liniei prezenturilor; pentru a-l păstra, trebuie să întind mâna printr-un strat subțire de timp. Este într-adevăr el, am puterea să îl regăsesc așa cum tocmai a fost, nu sunt separat de el, dar, în cele din urmă, acest moment nu ar fi trecut dacă nu s-ar fi schimbat nimic și el începe deja să se profileze sau să se proiecteze pe fondul prezentului meu, deși acum câteva clipe a fost însuși prezentul meu. Când apare un al

[4] Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusztseins, „Noch im Griff behalte"*, pp. 390 și următoarele.

treilea moment, al doilea suferă o nouă modificare; era retenție și devine retenție a retenției, stratul timpului se îngroașă între mine și el. Putem reprezenta fenomenul printr-o schemă, așa cum face Husserl. Pentru ca această schemă să fie completă, ar trebui să îi adăugăm perspectiva simetrică a protensiilor. Timpul nu este o linie, ci o rețea de intenționalități.



după Husserl (*Zeitbewusztsein*, p. 22)

Linie orizontală: serie de „acum"-uri. Linii oblice: *Abschattungen* ale aceloraşi „acum"-uri, văzute dintr-un „acum" ulterior. Linii verticale: *Abschattungen* succesive ale aceluiaşi „acum".

Se va spune, fără îndoială, că descrierea şi schema de mai sus nu ne ajută să facem nici un pas înainte. Când trecem de la A la B, apoi la C, A se proiectează sau se profilează în A', apoi în A". Pentru ca A' să fie recunoscut ca retenție sau *Abschattung* al lui A, iar A" al lui A' şi chiar pentru ca transformarea lui A în A' să fie resimțită ca atare, nu este oare nevoie de o sinteză de identificare care să îi reunească pe A, A' şi A" şi pe toate celelalte *Abschattung*-uri posibile, iar aceasta nu se reduce la a face din A o unitate ideală, aşa cum vrea Kant? Totuşi, vom şti, cu această sinteză intelectuală, că nu va mai exista timpul A, toate momentele anterioare ale timpului vor fi identificabile pentru mine, voi fi oarecum salvat de timpul care le face să alunece şi să se înceţoşeze. Dar, în acelaşi timp, voi fi pierdut chiar sensul unui „înainte" sau „după", care este dat doar prin această alunecare, iar seria temporală nu va mai putea fi deloc deosebită de multiplicitatea spațială. Husserl a introdus noțiunea de retenție, spunând că țin încă în mână trecutul imediat, tocmai pentru a exprima faptul că nu formulez trecutul, sau nu îl construiesc plecând de la o *Abschattung*

într-adevăr distinctă, că nu o fac expres, că ating trecutul în imediatețea sa recentă și totuși deja trecută. Ceea ce mi se dă nu sunt, mai întâi, A', A'' sau A'''; nu mă întorc de la aceste „profiluri" la originalul lor, la A, cum merg de la semn la semnificație. Îmi este dat A văzut prin transparență prin A', apoi ansamblul acesta prin A'', și așa mai departe, așa cum văd pietricica prin masele de apă care alunecă pe ea. Există, sigur, sinteze de identificare, însă numai în amintirea expresă și în evocarea voluntară a trecutului îndepărtat, adică în modurile derivate ale conștiinței trecutului. De exemplu, nu sunt sigur care este data unei amintiri, am în fața ochilor o anumită scenă și nu știu de care punct din timp să o agăț; amintirea nu mai este ancorată și pot obține o identificare intelectuală fondată pe ordinea cauzală a evenimentelor, de exemplu: mi-am făcut haina înainte de armistițiu, de vreme ce de atunci nu s-a mai găsit pânză englezească. Dar în acest caz, nu ating trecutul însuși. Când, din contră, regăsesc originea concretă a amintirii, aceasta se situează din nou într-un anume curent de spaimă și de speranță care străbate Münchenul spre război, regăsesc timpul pierdut; lanțul retențiilor și înlănțuirea orizonturilor succesive asigură trecerea continuă de la momentul considerat la prezentul meu. Reperele obiective în raport cu care îmi situez amintirea în identificarea mediată și sinteza intelectuală în general au un sens temporal doar pentru că sinteza percepției mă leagă, din aproape în aproape, de tot trecutul meu efectiv. Deci, nici nu se pune problema să o reducem pe a doua la prima. Dacă *Abschattungen*-urile A' și A'' îmi apar ca *Abschattungen*-uri ale lui A, cauza nu este aceea că participă toate la o unitate ideală A, care ar fi rațiunea lor comună, ci pentru că, prin ele, am punctul A însuși în individualitatea lui irecuzabilă, fundamentată o dată pentru totdeauna pe trecerea lui în prezent, pentru că văd *Abschattungen*-urile A', A'', ... țâșnind din el. În limbajul lui Husserl, trebuie să recunoaștem dedesubtul „intenționalității de fapt", care este conștiința tetică a unui obiect și care, de exemplu, convertește „asta" în idee în memoria intelectuală, o intenționalitate „operantă" *(fungierende Intentionalität)*[5], care o face posibilă pe prima

[5] Husserl, *Zeitbewusztsein*, p. 430. *Formale und transzendentale Logik*, p. 208. Vezi Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 266.

şi este ceea ce Heidegger numea transcendenţă. Prezentul meu se depăşeşte spre un viitor şi spre un trecut apropiate şi le atinge acolo unde sunt, în trecut chiar, sau în viitorul însuşi. Dacă nu am avea trecutul decât sub forma amintirilor exprese, am fi tentaţi să îl evocăm în fiecare clipă pentru a-i verifica existenţa, asemeni bolnavului despre care vorbeşte Scheler şi care se întorcea pentru a se asigura că obiectele au rămas la locul lor; simţim însă trecutul în spatele nostru, ca o achiziţie incontestabilă. Pentru a avea un trecut sau un viitor, trebuie să reunim printr-un act intelectual o serie de *Abschattungen*-uri care au un fel de unitate naturală, primordială; prin ele se enunţă chiar trecutul sau viitorul. Acesta este paradoxul a ceea ce am putea numi, împreună cu Husserl, „sinteza pasivă" a timpului[6] – cu un cuvânt care, evident, nu reprezintă o soluţie, ci un indice pentru a desemna problema.

Problema începe să se lămurească dacă ne amintim că diagrama noastră reprezintă o tăietură instantanee în timp. În realitate nu există un trecut, un prezent, un viitor, nu există clipe discrete A, B, C, *Abschattungen*-uri într-adevăr distincte A', A", B', nici o multitudine de retenţii şi, pe de altă parte, o multitudine de protensii. Ţâşnirea unui prezent nou nu *provoacă* o tasare a trecutului sau o zguduire a viitorului, ci prezentul nou *este* trecerea unui viitor în prezent şi a fostului prezent în trecut. Timpul începe să se deplaseze de la un capăt la altul printr-o singură mişcare. „Clipele" A, B, C nu *există* succesiv, ci se *diferenţiază* una de alta şi, corelativ, A trece în A' şi de aici în A". În fine, sistemul de retenţii primeşte în fiecare clipă în el ceea ce, cu o clipă mai devreme, era sistemul protensiilor. Nu este vorba despre o multitudine de fenomene legate, ci despre un singur fenomen de scurgere. Timpul este unica mişcare care se potriveşte, în toate părţile sale, cu sine, aşa cum un gest cuprinde toate contracţiile musculare necesare pentru a-l realiza. În trecerea de la B la C există un fel de explozie, de dezintegrare a lui B în B', a lui A' în A" şi chiar C, care, atunci când urma să vină, se anunţa printr-o emisiune continuă de *Abschattungen*-uri, şi imediat ce vine să existe începe să-şi piardă substanţa. „Timpul este mijlocul oferit tuturor lucrurilor care vor fi să existe cu scopul de a nu mai fi"[7]. Timpul nu este

[6] Vezi *Formale und transzendentale Logik*, de exemplu, pp. 256–257.
[7] Claudel, *Art poétique*, p. 57.

altceva decât o fugă generală în afara Sinelui, legea unică a mișcărilor acestora centrifuge, sau, cum spune Heidegger, o „ek-stază". În timp ce B devine C, el devine și B', iar totodată A, care, devenind B, devenise și el A', cade în același timp în A". A, A', A" pe de o parte, B și B' pe de altă parte sunt legate între ele, nu printr-o sinteză de identificare, care le-ar fixa într-un punct al timpului, ci printr-o sinteză de tranziție *(Übergangssynthesis)*, în măsura în care ies unul din altul; fiecare dintre aceste proiecții nu este decât un aspect al exploziei sau al dehiscenței totale. Iată de ce timpul nu este, în experiența primordială pe care o avem despre el, un sistem de poziții obiective prin care trecem, ci un mediu în mișcare ce se îndepărtează de noi, asemeni peisajului văzut de la fereastra unui vagon. Totuși, nu credem într-adevăr că peisajul se mișcă, paznicul de barieră trece ca o furtună, dar colina din depărtare abia dacă se mișcă; tot astfel, dacă începutul zilei mele se îndepărtează deja, începutul săptămânii este un punct fix, la orizont se schițează un timp obiectiv, care trebuie, deci, să se deseneze în trecutul meu imediat. Cum este posibil acest lucru? Cum de „ek-staza" temporală nu este o dezintegrare absolută în care dispare individualitatea momentelor? Dezintegrarea desface ceea ce a făcut trecerea de la viitor la prezent: C se află la capătul unei lungi concentrări care l-a adus la maturitate; pe măsură ce se pregătea, își semnala prezența prin *Abschattungen*-uri din ce în ce mai puține, se apropia *în persoană*. Când a ajuns în prezent, a adus cu sine geneza sa a cărei limită era, precum și prezența apropiată a ceea ce trebuia să vină după el. Astfel încât, când această prezență se realizează și îl împinge în trecut, ea nu îl privează brusc de ființă; dezintegrarea este întotdeauna inversul sau consecința maturizării sale. Într-un cuvânt, de vreme ce a fi și a trece sunt sinonime în timp, devenind trecut, evenimentul nu încetează să existe. Originea timpului obiectiv cu amplasamentele sale fixe sub privirea noastră nu trebuie căutată într-o sinteză eternă, ci în acordul și în recuperarea trecutului și a viitorului prin intermediul prezentului, în chiar trecerea timpului. Timpul menține ceea ce a făcut să fie, exact în momentul în care îl alungă din ființă, deoarece noua ființă era anunțată de ființa precedentă în fața căreia se afla, iar pentru aceasta a deveni prezentă și a fi destinată să treacă erau unul și același lucru. „Temporalizarea nu este o succesiune *(Nacheinander)* de „ek-staze". Viitorul nu este posterior trecutului și acesta din

urmă nu este anterior prezentului. Temporalitatea se temporalizează ca viitor-care-merge-în-trecut-venind-în-prezent"[8]. Bergson se înşela când *explica* unitatea timpului prin continuitatea sa, deoarece aceasta înseamnă a confunda trecutul, prezentul şi viitorul sub pretext că mergem de la unul la altul printr-o tranziţie imperceptibilă şi, în cele din urmă, înseamnă negarea timpului. Dar avea dreptate când se lega de continuitatea timpului ca de un fenomen esenţial. Acesta trebuie doar să fie elucidat. Clipa C nu este imposibil de deosebit de clipa D, oricât de aproape s-ar afla una de alta, deoarece, în caz contrar, timpul nu ar exista, clipele ar trece una în alta, iar C devine D, deoarece el nu a fost niciodată decât anticiparea lui D ca prezent şi a propriei sale treceri în trecut. Ceea ce înseamnă că fiecare prezent reafirmă prezenţa întregului trecut pe care-l alungă şi anticipează prezenţa întregului viitor. Înseamnă că prezentul nu este închis în el însuşi, prin definiţie, ci se transcende spre un viitor şi spre un trecut. Nu există un prezent, apoi un alt prezent care îi succede în fiinţă, nici măcar un prezent cu perspective de trecut şi de viitor urmat de un alt prezent în care aceste perspective ar fi tulburate, astfel încât ar fi necesar un spectator identic pentru a opera sinteza perspectivelor succesive: există un singur timp care se confirmă pe sine, care nu poate să aducă nimic în existenţă dacă nu l-a fondat deja ca prezent şi ca trecut ce va veni şi care se stabileşte dintr-o dată.

Deci, trecutul nu *este* trecut, nici viitorul viitor. Trecutul nu există decât atunci când o subiectivitate vine să frângă plenitudinea fiinţei în sine, schiţând în ea o perspectivă, introducând non-fiinţa. Un trecut şi un viitor ţâşnesc atunci când mă întind spre ele. Nu exist pentru mine doar în ora reală, de acum, ci sunt, tot atât de bine, în dimineaţa zilei sau în noaptea care va veni, iar prezentul meu este această clipă, dacă vreţi, dar este, la fel de bine, această zi, acest an, viaţa mea întreagă. Nu este nevoie de o sinteză care să reunească din afară toate *tempora*, deoarece fiecare dintre aceste *tempora* cuprindea deja, dincolo de sine, seria deschisă a celorlalte *tempora*, comunica interior cu ele, iar „coeziunea unei vieţi"[9] este dată împreună cu „ek-staza" ei. Nu gândesc trecerea de la un prezent la alt prezent, nu sunt spectatorul ei, ci o

[8] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 350.
[9] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 373.

efectuez, sunt deja în prezentul care va veni, așa cum gestul se află deja în scopul pe care îl are. Eu însumi sunt timpul, un timp care „rămâne" și nu „se scurge", nici nu se „schimbă", așa cum a spus Kant în câteva texte[10]. Simțul comun percepe în felul său ideea timpului care se devansează pe sine. Toată lumea vorbește *despre* timp, și nu așa cum zoologul vorbește despre câine sau despre cal, în sensul de nume colectiv, ci cu sensul de nume propriu. Uneori este chiar personificat. Toată lumea crede că este vorba despre o singură ființă concretă, prezentă în întregime în fiecare dintre manifestările sale, așa cum un om este prezent în fiecare din vorbele sale. Se spune că există un timp așa cum se spune că există un jet de apă: apa se schimbă, dar jetul rămâne același, deoarece forma se păstrează; forma se păstrează deoarece fiecare undă succesivă reia funcțiile undei precedente: unda care împinge în raport cu aceea pe care o împinge, devine la rândul ei undă împinsă în raport cu alta; acest lucru se întâmplă deoarece undele nu sunt separate, de la izvor până la jet: există o singură împingere, iar o lacună în flux ar fi de ajuns să întrerupă jetul. Aici se justifică metafora râului, nu în măsura în care râul se scurge, ci în măsura în care râul este una cu sine. Numai că intuiția permanenței timpului este compromisă în simțul comun, pentru că acesta îl tematizează, sau îl obiectivează; tematizarea și obiectivarea timpului sunt modalitățile cele mai sigure prin care acesta poate fi ignorat. Există mai mult adevăr în personificările mitice ale timpului decât în noțiunea timpului considerat în mod științific ca variabilă a naturii în sine sau, în mod kantian, ca formă ideal separabilă de materia sa. Există un stil temporal al lumii, iar timpul rămâne același deoarece trecutul este un fost viitor și un prezent recent, prezentul un trecut proxim și un viitor recent, în fine, viitorul un prezent și chiar un trecut în curând. Ceea ce înseamnă că fiecare dimensiune a timpului este tratată sau vizată *ca* altceva decât ea însăși, – adică, în cele din urmă, în inima timpului există o privire, sau, cum spune Heidegger, un *Augen-blick, cineva* care poate da un sens cuvântului *ca*. Nu afirmăm că timpul este pentru cineva: ar însemna să îl etalăm și să îl imobilizăm din nou. Spunem că timpul este cineva, adică dimensiunile temporale, în măsura în

[10] Citate de Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 183–184.

care se suprapun perpetuu, se confirmă una pe alta, nu fac niciodată altceva decât să expliciteze ceea ce era implicat în fiecare, exprimă, toate, o singură explozie sau un singur acces, care este subiectivitatea însăşi. Trebuie să înţelegem timpul ca subiect şi subiectul ca timp. Este foarte clar că această temporalitate originară nu este o juxtapunere de evenimente exterioare, de vreme ce ea este puterea care le menţine împreună, îndepărtându-le unul de altul. Subiectivitatea ultimă nu este temporală în sensul empiric al cuvântului: dacă această conştiinţă a timpului este făcută din stări de conştiinţă care se succed, ar fi nevoie de o nouă conştiinţă pentru a avea conştiinţa acestei succesiuni şi aşa mai departe. Suntem obligaţi să admitem „o conştiinţă care să nu mai aibă în spatele ei o altă conştiinţă pentru a fi conştiinţă de sine"[11], care, în consecinţă, să nu fie desfăşurată în timp şi a cărei „fiinţă să coincidă cu fiinţa pentru sine"[12]. Putem spune că această conştiinţă este, la limită, „fără timp" *zeitlose*, în sensul că nu este intratemporală[13]. „În" prezentul meu, dacă l-aş surprinde încă viu, cu toate implicaţiile sale, există o ekstază spre viitor şi spre trecut care provoacă apariţia dimensiunilor timpului, nu ca fiind rivale, ci mai degrabă inseparabile: a fi în prezent înseamnă a fi dintotdeauna şi pentru totdeauna. Subiectivitatea nu este în timp deoarece ea îşi asumă sau trăieşte timpul şi se confundă cu coeziunea unei vieţi.

Revenim astfel la un fel de eternitate? Sunt la trecut şi, prin înlănţuirea continuă a retenţiilor, îmi păstrez cele mai vechi experienţe: nu am un dublu, sau o imagine a lor, ci le deţin pe ele însele, exact aşa cum au fost. Dar înlănţuirea continuă a câmpurilor de prezenţă, prin care îmi este garantat accesul la trecutul însuşi, are caracteristica esenţială de a nu se efectua decât puţin câte puţin din aproape în aproape; fiecare prezent, prin esenţa lui de prezent, exclude juxtapunerea cu alte prezenturi. Pot îmbrăţişa o anumită durată a vieţii mele aflată în trecutul îndepărtat doar dacă o derulez din nou, după *tempo*-ul său propriu. Perspectiva temporală, confuzia depărtărilor, această „zbârcire" a trecutului, a cărui limită este uitarea, nu sunt accidente ale memoriei, nu exprimă

[11] Husserl, *Zeitbewusztsein*, p. 442: *primäres Bewusztsein das hinter sich kein Bewusztsein mehr hat in dem es bewuszt wäre...*

[12] *Id., ibid.*, p. 471: *fällt ja Sein und Innerlich – bewusztsein zusammen.*

[13] *Id., ibid.*, p. 464.

degradarea, în existența empirică, a unei conștiințe a timpului totală în principiu, ci exprimă ambiguitatea inițială a acesteia: a reține înseamnă a ține, dar la distanță. Încă o dată, „sinteza" timpului este o sinteză de tranziție, este mișcarea unei vieți care se desfășoară și nu există alt mod de a efectua această sinteză decât să îmi trăiesc viața, nu există loc al timpului, ci timpul se poartă și se relansează pe sine. Doar timpul ca împingere continuă și ca tranziție poate să facă posibil timpul ca multiplicitate succesivă și ceea ce punem la originea intratemporalității este un timp constituant.

Când descriam, adineauri, recuperarea timpului prin el însuși, nu reușeam să tratăm viitorul ca un trecut decât adăugând: un trecut pe cale să vină. La fel, trecutul îl puteam trata ca un viitor doar adăugând: un viitor deja sosit, – adică era necesar să afirmăm din nou, în momentul nivelării timpului, originalitatea fiecărei perspective și să fundamentăm această cvasi-eternitate pe eveniment. Ceea ce nu trece în timp este trecerea însăși a timpului. Timpul se reîncepe pe sine: ieri, astăzi, mâine, acest ritm ciclic, această formă constantă pot să ne dea iluzia că îl posedăm în întregime, dintr-o dată, așa cum jetul de apă ne dă un sentiment de eternitate. Dar generalitatea timpului nu este decât un atribut secundar al acestuia și nu ne oferă decât o vedere neautentică, de vreme ce nu putem să concepem un ciclu fără a distinge temporal punctul de sosire și punctul de plecare. Sentimentul eternității este ipocrit, eternitatea se hrănește din timp. Jetul de apă nu rămâne același decât datorită împingerii continue a apei. Eternitatea este timpul visului și visul trimite la starea de veghe, de la care împrumută toate structurile. Care este acest timp trezit în care eternitatea își are rădăcinile? Este vorba despre câmpul de prezență în sens larg, cu dublul său orizont de trecut și de viitor originare, precum și despre infinitatea deschisă a câmpurilor de prezență trecute sau posibile. Timpul există pentru mine doar pentru că mă aflu în el, adică pentru că mă descopăr deja angajat în el, pentru că nu toată ființa îmi este dată în persoană și, în cele din urmă, pentru că un sector al ființei îmi este atât de apropiat încât nu îl pot *vedea*, așa cum nu îmi pot vedea fața. Pentru mine există timp pentru că am un prezent. Un moment al timpului dobândește, venind în prezent, o individualitate de neșters, acel „o dată pentru totdeauna" care îi vor permite să traverseze apoi timpul și ne vor da iluzia eternității. Nici una dintre dimensiunile timpului nu poate fi dedusă din celelalte. Dar

prezentul (în sens larg, cu orizonturile sale de trecut şi de viitor originare) are, totuşi, un privilegiu, deoarece este zona în care coincid fiinţa şi conştiinţa. Când îmi amintesc o veche percepţie, când îmi imaginez o vizită la prietenul meu Paul, care este în Brazilia, afirmaţia că vizitez trecutul însuşi, la locul său propriu, pe Paul însuşi în lume şi nu vreun obiect mental pus între noi este adevărată. Dar, în cele din urmă, spre deosebire de experienţele reprezentate, actul meu de reprezentare îmi este efectiv prezent, este perceput, în vreme ce experienţele nu sunt decât reprezentate. Pentru a-mi apărea, o experienţă veche, o experienţă eventuală au nevoie să fie purtate în fiinţă de către o conştiinţă primară, care aici este percepţia mea interioară a rememorării sau a imaginaţiei. Spuneam mai sus că trebuie să ajungem la o conştiinţă care să nu mai aibă, în spatele ei, o alta, care să sesizeze, deci, propria sa fiinţă şi în care, în cele din urmă, fiinţa să fie una cu fiinţa conştientă. Această conştiinţă ultimă nu este un subiect etern care să se zărească pe sine într-o transparenţă absolută, deoarece un astfel de subiect nu ar fi niciodată capabil să coboare în timp şi, deci, nu ar avea nimic în comun cu experienţa noastră, ci este conştiinţa prezentului. În prezent, în percepţie, fiinţa mea este una cu conştiinţa, nu pentru că fiinţa mea s-ar reduce la cunoştinţele pe care le am despre ea şi ar fi desfăşurată în faţa mea – din contră, percepţia este opacă, ea implică, pe lângă ceea ce cunosc, câmpurile mele senzoriale, complicităţile sale primitive cu lumea –, ci pentru că „a avea conştiinţă" înseamnă aici „a fi în ...", iar conştiinţa că exist se confundă cu gestul efectiv de „ex-sistance"[14]. Comunicând cu lumea, comunicăm, fără nici o îndoială, cu noi înşine. Deţinem timpul în întregime şi suntem prezenţi pentru noi înşine deoarece suntem prezenţi în lume.

Dacă lucrurile stau astfel, dacă rădăcinile conştiinţei se află în fiinţă şi în timp, unde aceasta îşi asumă o situaţie, prin ce mijloc o putem descrie? Ea trebuie să fie un proiect global sau o vedere a timpului şi a lumii care are nevoie să se dezvolte în multiplu pentru a apărea, pentru a deveni explicit ceea ce este în mod implicit, adică pentru a deveni conştiinţă. Nu trebuie să realizăm separat nici puterea unitară, nici manifestările sale distincte,

[14] Împrumutăm expresia de la H. Corbin, *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, p. 14.

conștiința nu este una sau alta, ea este și una și alta, este mișcarea însăși a temporalizării și, așa cum spune Husserl, mișcare de „fluxiune", mișcare ce se anticipează, un flux care nu se părăsește pe sine.

Să încercăm să o descriem mai bine luând un exemplu. Romancierul sau psihologul care nu se întoarce la surse și consideră temporalizarea ca gata făcută vede conștiința ca o multitudine de fapte psihice între care încearcă să stabilească un raport de cauzalitate. De exemplu[15], Proust arată cum dragostea lui Swann pentru Odette *antrenează* gelozia care, la rândul său, *modifică* dragostea, de vreme ce Swann își pierde timpul liber în care o contempla pe Odette, fiind mereu preocupat să o răpească celuilalt. În realitate, conștiința lui Swann nu este un mediu inert în care faptele psihice se suscită unul pe altul din afară. Nu este vorba despre o gelozie provocată de dragoste, gelozie care se reflectă asupra dragostei, alterând-o, ci despre un anumit mod de a iubi în care se citește, dintr-o dată, întregul destin al acestei iubiri. Swann a prins drag de persoana care este Odette pentru „spectacolul" pe care aceasta îl constituie, pentru felul în care privește, surâde sau își modulează vocea. Dar ce înseamnă a prinde drag de cineva? Proust ne-o spune, cu referire la o altă iubire: înseamnă a se simți exclus din această viață, a vrea să intri în ea și să o ocupi în întregime. Dragostea lui Swann nu provoacă gelozia. Ea *este* deja, de la început, gelozie. Gelozia nu provoacă o modificare a iubirii: plăcerea pe care o are Swann să o contemple pe Odette purta în ea însăși alterarea, de vreme ce era plăcerea de a fi singurul care o contemplă. Seria de fapte psihice și de raporturi de cauzalitate nu face decât să traducă în afară o anumită perspectivă a lui Swann asupra lui Odette, o anumită modalitate de a fi pentru celălalt. Iubirea geloasă a lui Swann ar trebui, de altfel, să fie pusă în legătură cu celelalte comportamente ale sale; poate că atunci ar apărea ea însăși ca manifestarea unei structuri de existență și mai generale, care ar fi persoana lui Swann. Reciproc, orice conștiință ca proiect global se profilează sau se manifestă pentru sine în acte, în experiențe, în „faptele psihice" în care se recunoaște Temporalitatea care luminează aici subiectivitatea. Nu vom înțelege nicio-

[15] Exemplul este dat de J.-P. Sartre, *L' Etre et le Néant*, p. 216.

dată cum poate un subiect gânditor sau constituant să se formuleze, sau să se zărească pe sine în timp. Dacă Eul este Eul transcendent al lui Kant, nu vom înțelege niciodată cum s-ar putea confunda vreodată cu urma sa în simțul intim, nici cum ar putea eul empiric să mai fie încă un eu. Dar dacă subiectul este temporalitate, atunci auto-formularea încetează să mai fie o contradicție, deoarece ea exprimă exact esența timpului viu. Timpul este „afectarea sinelui prin sine"[16]: cel care afectează este timpul, ca împingere și trecere spre un viitor; cel care este afectat este timpul, ca serie desfășurată de prezenturi; cel care afectează și cel care este afectat sunt unul și același, deoarece împingerea exercitată de timp nu este altceva decât tranziția unui prezent spre un alt prezent. Această ek-stază, această proiectare a unei puteri unitare într-un punct final ce îi este prezent reprezintă subiectivitatea. Husserl spune că fluxul originar nu există numai, ci trebuie neapărat să își dea o „manifestare de sine" *Selbsterscheinung,* lucru fără de care ar fi nevoie să plasăm în spatele lui un alt flux, pentru a fi conștienți de el. El „se constituie ca fenomen în sine însuși"[17]; este esențial ca timpul să nu fie numai timp efectiv, sau timp care se scurge, ci și un timp care se cunoaște pe sine, deoarece explozia sau dehiscența prezentului spre un viitor este arhetipul *raportului sinelui cu sine însuși* și schițează o interioritate, sau o ipseitate[18]. Aici țâșnește o lumină[19], nu mai avem de a face cu o ființă care se odihnește în sine, ci cu o ființă a cărei esență este să *mijlocească vederea,* asemeni luminii. Ipseitate, sens și rațiune pot exista, fără a fi în contradicție, doar prin temporalitate. Observăm acest lucru chiar și în noțiunea comună a timpului. Delimităm faze sau etape ale vieții noastre, considerăm, de exemplu, că tot ceea ce are un raport de sens cu ocupațiile noastre de moment face parte din prezentul nostru. Deci, implicit, recunoaștem că timpul este una cu sensul. Subiectivitatea nu este identitatea imobilă față de sine; este esențial pentru ea, ca

[16] Expresia este aplicată de Kant *Gemüt*-ului. Heidegger o transferă timpului: „Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst", *Kant und das Problem des Metaphysik,* pp. 180–181.

[17] Husserl, *Zeitbewusztsein,* p. 436.

[18] Heidegger, lucrarea citată, p. 181: „Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit) ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt dass das Selbst so etwas wie Selbstbewusztsein sein kann."

[19] Heidegger vorbește undeva de *Gelichtetheit*-ul *Dasein*-ului.

şi pentru timp, să se deschidă spre un Altul şi să iasă din sine, pentru a fi subiectivitate. Nu trebuie să ne reprezentăm subiectul ca fiind constituant, iar multitudinea experienţelor sau *Erlebnisse*-urilor sale ca fiind constituite de el; nu trebuie să tratăm Eul transcendental ca fiind adevăratul subiect, iar eul empiric ca umbră sau urmă a acestuia. Dacă acesta ar fi adevăratul raport dintre ele, am putea să ne retragem în constituant, iar această reflecţie ar sparge timpul, ea nu ar fi localizată nici în timp, nici în spaţiu. Dacă reflecţiile noastre cele mai pure ne apar, într-adevăr, retrospectiv în timp, dacă în fluxul reflecţiilor noastre asupra fluxului[20] există o inserţie, responsabilă de acest lucru este conştiinţa cea mai exactă de care suntem capabili, care este întotdeauna cumva afectată de ea însăşi, sau dată pentru ea însăşi, iar în afara acestei dualităţi, cuvântul conştiinţă nu are nici un sens.

Nimic din ceea ce se spune despre subiect nu este fals: este adevărat că subiectul ca prezenţă absolută pentru sine este strict nedeclinabil, că poartă în el schiţa a tot ceea ce i se întâmplă. De asemenea, este adevărat că îşi dă embleme de sine în succesiune şi în multiplicitate, de vreme ce fără embleme ar fi ca un strigăt nearticulat şi nu ar ajunge niciodată nici măcar la conştiinţa de sine. Ceea ce provizoriu numeam sinteză pasivă se lămureşte întru totul aici. O sinteză pasivă este contradictorie dacă sinteza este compunere şi dacă pasivitatea constă în a primi o multiplicitate în loc de a o compune. Vorbind despre sinteza pasivă, vroiam să spunem că multiplul este pătruns de noi şi că, totuşi, nu noi efectuăm sinteza acestuia. Or, temporalizarea, prin chiar natura sa, satisface aceste două condiţii: este, într-adevăr, evident că nu eu sunt autorul timpului, nu mai mult decât al bătăilor inimii mele, nu eu am iniţiativa temporalizării; nu am ales să mă nasc şi, orice aş face, o dată ce m-am născut, timpul izbucneşte prin intermediul meu. Şi totuşi, această ţâşnire a timpului nu este un simplu fapt pe care eu îl suport; pot găsi în el un recurs împotriva lui însuşi, aşa cum se întâmplă în cazul unei decizii care mă angajează la ceva, sau în cazul unui act de fixare conceptuală. Timpul mă smulge din ceea ce urma să fiu, dar, în acelaşi timp, îmi dă mijlocul de a mă cuprinde de la distanţă, de a mă realiza ca eu. Ceea ce numim

[20] Ceea ce Husserl numeşte în inedite „Einströmen".

pasivitate nu este receptarea unei realități străine nouă sau acțiunea cauzală din afară, exercitată asupra noastră: este o învestire, o ființă în situație, înainte de care nu existam, pe care o luăm de la capăt în mod continuu și care ne este constitutivă. O spontaneitate „dobândită" o dată pentru totdeauna, care „se perpetuează în ființă în virtutea achiziției"[21], acesta este timpul, aceasta este subiectivitatea. Este timp, de vreme ce un timp care nu și-ar avea rădăcinile în prezent și, astfel, într-un trecut nu ar mai fi timp, ci eternitate. Timpul istoric al lui Heidegger – timp care curge din viitor, care *are* dinainte, prin decizia clară, viitorul său, fiind salvat o dată pentru totdeauna de la împrăștiere – este imposibil, chiar după gândirea lui Heidegger: dacă timpul este o „ek-stază", dacă prezentul și trecutul sunt două rezultate ale acestei „ek-staze", cum am putea să încetăm de a mai vedea timpul din punctul de vedere al prezentului și cum am ieși definitiv din neautenticitate? Suntem întotdeauna centrați în prezent, de la el pleacă hotărârile noastre; deci, acestea pot fi întotdeauna raportate la trecutul nostru, au întotdeauna un motiv și, dacă deschid în viața noastră un ciclu care poate fi în întregime nou, trebuie reluate apoi, ele nu ne salvează de dispersie decât pentru un timp. Deci, nici nu poate fi vorba să deducem timpul din spontaneitate. Nu suntem temporali *pentru că* suntem spontani și pentru că ne smulgem din noi înșine ca și conștiință, ci, din contră, timpul este fundamentul și măsura spontaneității noastre. Puterea de a trece mai departe și de a „aneantiza", care locuiește în noi, care suntem noi înșine ne este dată cu temporalitatea și cu viața. Nașterea noastră, sau „generativitatea noastră", așa cum spunea Husserl în scrierile sale inedite, fundamentează în același timp activitatea sau individualitatea noastră, pasivitatea sau generalitatea, această slăbiciune internă care ne împiedică să obținem vreodată densitatea unui individ absolut. Într-un mod de neînțeles, nu suntem o activitate alăturată unei pasivități, nici un automatism depășit de voință, nici o percepție depășită de judecată, ci activi și pasivi în același timp, deoarece suntem țâșnirea timpului.

[21] J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 195. Autorul menționează acest monstru doar pentru a respinge ideea lui.

*
* *

Era vorba[22] să înțelegem raporturile dintre conștiință și natură, dintre interior și exterior. Mai era vorba să facem o legătură între perspectiva idealistă, după care nimic nu există ca obiect pentru conștiință, și perspectiva realistă, după care conștiințele sunt inserate în țesătura lumii obiective și a evenimentelor în sine. Sau, în cele din urmă, era vorba să știm cum pot lumea și omul să fie accesibile pentru două feluri de cercetări, unele explicative și altele reflexive. Într-un alt studiu am formulat deja aceste probleme clasice într-un alt limbaj, care le reduce la ceea ce au ele esențial: în ultimă analiză, problema este să înțelegem care este raportul dintre *sens* și *non-sens,* în noi și în lume. Sensul în lume este oare produs prin asamblarea sau întâlnirea faptelor independente sau, din contră, este expresia unei rațiuni absolute? Spunem că evenimentele au un sens atunci când ne apar ca realizarea sau expresia unei intenții unice. Pentru noi există sens atunci când una dintre intențiile noastre este pe deplin satisfăcută, sau, invers, când o multitudine de fapte sau de semne se pretează din partea noastră la o reluare care le înțelege. În orice caz, când unul sau mai mulți termeni există *ca* ... reprezentanți sau expresie a altceva decât ei înșiși. Specificul idealismului este să admită că orice semnificație este centrifugă, este un act de semnificare sau de *Sinn-gebung*[23] și că nu există semn natural. A înțelege înseamnă întotdeauna, în cele din urmă, a construi, a constitui, a opera în actualitate sinteza obiectului. Analiza corpului propriu și a percepției ne-a revelat un raport cu obiectul, o semnificație mai profundă. Lucrul nu este decât o semnificație, este semnificația „lucru". Fie. Dar când înțeleg un lucru, un tablou de exemplu, nu operez actualmente sinteza acestuia, ci vin în fața lui cu câmpurile mele senzoriale, cu câmpul meu perceptiv și, în cele din urmă, cu o matrice caracteristică a oricărei ființe posibile, cu un montaj universal cu privire la lume. Deci, în vidul subiectului însuși descopeream prezența lumii, astfel încât subiectul nu mai trebuia înțeles ca activitate de sinteză,

[22] Vezi *La Structure du Comportement, Introducere.*

[23] Expresia este încă adesea folosită de Husserl, în *Ideen,* p. 107, de exemplu.

ci ca „ek-stază", şi orice operaţie activă de semnificare sau de *Sinn-gebung* apărea ca derivată şi secundară în raport cu această pregnanţă a semnificaţiei în semnele care ar putea defini lumea. Sub intenţionalitatea de fapt sau tetică regăseam o intenţionalitate operantă care, condiţie a acesteia, funcţiona deja înaintea oricărei teze sau judecăţi, un „Logos al lumii estetice"[24], o „artă ascunsă în profunzimea sufletului uman" şi care, ca orice artă, nu se cunoaşte decât în rezultatele sale. Deosebirea – pe care am făcut-o în altă parte[25] – între structură şi semnificaţie se va lămuri acum: ceea ce diferenţiază *Gestalt*-ul cercului şi semnificaţia cercului este faptul că a doua este recunoscută printr-o înţelegere care o generează ca loc al punctelor echidistante faţă de un centru, iar prima printr-un subiect familiar lumii sale, capabil să o sesizeze ca modulaţie a acestei lumi, ca fizionomie circulară. Nu putem şti ce este un tablou sau un lucru decât dacă le privim, iar *semnificaţia* lor nu se revelează decât dacă le privim dintr-un anumit punct de vedere, de la o oarecare distanţă şi într-un anumit *sens*; într-un cuvânt, dacă punem în slujba spectacolului complicitatea noastră şi a lumii. Sensul unui curs de apă – iată, acest cuvânt nu înseamnă nimic dacă nu presupun că un subiect priveşte dintr-un loc anume spre alt loc. În lumea în sine, toate direcţiile şi toate mişcările sunt relative, ceea ce revine la a spune că acestea nu există. Nu ar exista mişcare efectivă şi nu aş avea noţiunea mişcării dacă nu aş lăsa, în percepţie, pământul ca „sol"[26] al tuturor repausurilor şi mişcărilor în afara mişcării şi repausului, pentru că eu *îl locuiesc*. Tot astfel, nu ar exista direcţie fără o fiinţă care să locuiască în lume şi care, prin privirea sa, să trateze în aceasta prima direcţie-reper. La fel, sensul unei stofe este inteligibil doar pentru un subiect care poate aborda obiectul dintr-o parte sau alta, stofa având un sens prin ţâşnirea mea în lume. Sensul unei fraze este scopul sau intenţia sa, care presupune un punct de plecare şi un punct de sosire, o ţintă, un punct de vedere. Tot astfel, în cele din urmă, sensul vederii este o anumită pregătire pentru logica şi lumea culorilor. Regăsim, sub toate accepţiile cuvântului sens, aceeaşi

[24] Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, p. 257. „Estetică" este, bineînţeles, considerat în sensul larg de „estetică transcendentală".

[25] *La Structure du Comportement*, p. 302.

[26] Husserl, *Umsturzt der kopernikanischen Lehre, „Boden"* (inedit).

noțiune fundamentală a unei ființe orientate sau polarizate spre ceea ce nu există și suntem aduși, întotdeauna, la o concepție a subiectului ca „ek-stază" și la un raport de transcendență activă între subiect și lume. Lumea este inseparabilă de subiect, dar de un subiect care este doar proiectul lumii, iar subiectul este inseparabil de lume, dar de o lume pe care el însuși o proiectează. Subiectul este ființă-în-lume și lumea rămâne „subiectivă"[27] de vreme ce textura și articulațiile sale sunt schițate prin mișcarea de transcendență a subiectului. O dată cu lumea ca leagăn al semnificațiilor descopeream, deci, sensul tuturor sensurilor, solul tuturor gândurilor, mijlocul de a depăși alternativa realismului și idealismului, a hazardului și a rațiunii absolute, a sensului și non-sensului. Lumea așa cum am încercat să o arătăm, ca unitate primordială a tuturor experiențelor noastre, la orizontul vieții, ca termen unic al tuturor proiectelor noastre nu mai este desfășurarea vizibilă a unei Gândiri constituante, nici o asamblare fortuită de părți, nici, bineînțeles, operația unei Gândiri directoare asupra unei materii indiferente, ci patria oricărei raționalități.

Analiza timpului a confirmat mai întâi această nouă noțiune a sensului și a înțelegerii. Considerându-l ca pe un obiect oarecare, va trebui să spunem despre el ceea ce am spus despre celelalte obiecte: nu are sens pentru noi decât pentru că „suntem" noi înșine acest timp. Putem să înțelegem ceva prin acest cuvânt doar pentru că suntem la trecut, la prezent și la viitor. El este, literal, sensul vieții noastre și, asemeni lumii, este accesibil doar aceluia care se situează în el și îmbrățișează direcția lui. Analiza timpului nu era însă doar o ocazie să repetăm ceea ce am spus despre lume. Ea lămurește analizele precedente deoarece face să apară subiectul și obiectul ca două momente abstracte dintr-o structură unică, *prezența*. Gândim ființa cu ajutorul timpului, deoarece putem înțelege raporturile subiectului cu lumea prin raporturile timpului subiect cu timpul obiect. Să aplicăm problemelor cu care am început ideea subiectivității ca temporalitate. De exemplu, ne întrebam cum să concepem relațiile dintre suflet și corp, iar tentativa de a reuni

[27] Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 366: *Wenn das „Subjekt" ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, deren Sein in der Zeitlichkeit gründet, dann muss gesagt werden: Welt ist „subjektiv". Diese „subjektive" Welt aber ist dann als Zeittranszendente „objektiver" als jedes mögliche „Objekt".*

pentru sinele cu un anumit obiect în sine a cărui operație cauzală acesta ar avea-o de suportat era sortită eșecului. Dar, dacă pentru sinele, revelația de sine pentru sine nu este decât golul în care se creează timpul, dacă lumea „în sine" nu este decât orizontul prezentului meu, atunci problema este de a ști cum poate o ființă care va veni și care a trecut să aibă și un prezent, – adică să se suprime, de vreme ce viitorul, trecutul și prezentul sunt legate în mișcarea de temporalizare. Este la fel de esențial pentru mine să am un corp pe cât este de esențial pentru viitor să fie viitorul unui anumit prezent. Astfel încât tematizarea științifică și gândirea obiectivă nu vor putea găsi o singură funcție corporală care să fie absolut independentă de structurile existenței[28] și, reciproc, nici un act „spiritual" care să nu se bazeze pe o infrastructură corporală. Mai mult: nu numai că este esențial pentru mine să am un corp, dar este esențial să îl am pe acesta. Nu numai noțiunea de corp este legată în mod necesar, prin noțiunea de prezent, cu aceea de pentru sine, ci și existența efectivă a corpului meu este indispensabilă existenței „conștiinței" mele. În ultimă analiză, dacă știu că pentru sinele încoronează un corp, o știu doar prin experiența unui corp anume și a unui pentru sine anume, o știu prin dovada prezenței mele în lume. Mi se va răspunde că aș putea avea unghiile, urechile sau plămânii altfel constituite, fără ca existența mea să fie modificată de acestea. Dar de aceea unghiile, urechile și plămânii mei luate una câte una nu au nici o existență. Știința este cea care ne obișnuiește să considerăm corpul ca o asamblare de părți, precum și ca experiența dezagregării sale în moarte. Or, tocmai, corpul descompus nu mai este un corp. Dacă pun din nou urechile, unghiile și plămânii în corpul meu viu, acestea nu vor mai apărea ca amănunte întâmplătoare. Ele influențează ideea pe care și-o fac alții despre noi, contribuie la fizionomia sau la aerul meu și poate că știința va exprima în viitor, sub formă de corelații obiective, necesitatea de a avea urechile, unghiile și plămânii astfel făcute, dacă, de altfel, trebuia să fiu abil sau neîndemânatic, calm sau nervos, inteligent sau prost, dacă trebuia să fiu cu însumi. Cu alte cuvinte, așa cum am demonstrat în altă parte, corpul obiectiv nu este adevărul corpului fenomenal, adică adevărul corpului așa cum

[28] Ceea ce am demonstrat îndelung în *Structure du Comportement.*

îl trăim nu este decât imaginea palidă a adevărului corpului fenomenal. Iar problema relațiilor dintre suflet și corp nu are legătură cu corpul obiectiv, care nu are decât o existență conceptuală, ci are legătură cu corpul fenomenal. Este adevărat doar că existența deschisă și personală se bazează pe un prim fundament al existenței dobândite și încremenite. Dar nu s-ar putea altfel, de vreme ce suntem temporalitate, iar dialectica dobânditului și a viitorului constituie timpul.

Am răspunde în același mod întrebărilor pe care ni le putem pune asupra lumii de dinaintea omului. Când spuneam mai sus că nu există lume fără o Existență care să îi poarte structura, mi s-ar fi putut opune afirmația că lumea a precedat, totuși, omul, că Pământul este singura planetă locuită, după toate aparențele, și că astfel vederile filosofice se dovedesc incompatibile cu faptele cele mai sigure. În realitate, doar reflecția abstractă a intelectualismului este incompatibilă cu „fapte" rău înțelese. Ce vrem să spunem, de fapt, afirmând că lumea a existat înaintea conștiințelor umane? Vrem să spunem, de exemplu, că Pământul a ieșit dintr-o nebuloasă primară în care condițiile de viață nu erau întrunite. Dar fiecare dintre aceste cuvinte, fiecare dintre ecuațiile fizicii presupun experiența *noastră* preștiințifică în legătură cu lumea și această referire la lumea *trăită* contribuie la constituirea unei semnificații valabile a acesteia. Nimic nu mă va face să înțeleg vreodată ce ar putea fi o nebuloasă pe care nimeni nu ar vedea-o. Nebuloasa lui Laplace nu este în spatele nostru, la originea noastră, ci în fața noastră, în lumea culturală. Pe de altă parte, ce vrem să spunem când afirmăm că nu există lume în lipsa unei ființe în lume? Nu spunem că lumea este constituită de conștiință, ci, din contră, conștiința este întotdeauna deja funcțională în lume. Este întru totul adevărat că există o natură, nu aceea a oamenilor de știință, ci aceea pe care percepția mi-o arată, că însăși lumina conștiinței este, așa cum spune Heidegger, *lumen naturale,* dată sieși.

Se va spune că, în orice caz, lumea va mai dura după mine, alți oameni o vor percepe atunci când eu nu voi mai fi. Or, nu îmi este oare imposibil să concep că alți oameni sunt în lume, în timpul vieții mele sau după mine, dacă prezența mea în lume este într-adevăr condiția care face posibilă această lume? Indicațiile pe care le-am dat mai sus în problema celuilalt sunt lămurite din perspectiva temporalizării. Spuneam că în percepția celuilalt depășesc în

intenție distanța infinită care va separa întotdeauna subiectivitatea mea de altă subiectivitate, depășesc imposibilitatea conceptuală a unui alt pentru sine, deoarece constat un alt comportament, o altă prezență în lume. Acum, că am analizat mai bine noțiunea de prezență, am legat prezența pentru sine și prezența în lume și am identificat *cogito*-ul cu angajarea în lume, înțelegem mai bine cum îl putem găsi pe celălalt la originea virtuală a comportamentelor vizibile. Fără îndoială, celălalt nu va putea exista pentru noi așa cum existăm noi înșine, el este întotdeauna un frate mai mic, nu asistăm niciodată în el, așa cum asistăm în noi, la izbucnirea temporalității. Dar două temporalități nu se exclud reciproc, ca două conștiințe, deoarece fiecare dintre ele se cunoaște doar proiectându-se în prezent, pentru că pot să se lanseze în prezent. Cum prezentul meu viu se deschide spre un trecut pe care totuși nu îl mai trăiesc și spre un viitor pe care nu îl trăiesc încă, pe care nu îl voi trăi poate niciodată, el poate să se deschidă și spre temporalități pe care nu le trăiesc și să aibă un orizont social, astfel încât lumea mea se lărgește pe măsura istoriei colective pe care existența mea o reia și o asumă. Soluția tuturor problemelor transcendenței se găsește în densitatea prezentului obiectiv, în care ne găsim corporalitatea și socialitatea, preexistența lumii, adică punctul de plecare al „explicațiilor" în ceea ce au ele legitim – și, în același timp, fundamentul libertății noastre.

III. Libertatea

Încă o dată, este evident că între subiect şi corpul său, între lumea sau societatea lui nu poate fi conceput nici un raport de cauzalitate. Cu riscul de a pierde fundamentul tuturor certitudinilor mele, nu pot să pun la îndoială ceea ce am învăţat de la prezenţa mea pentru mine însumi. Or, în clipa în care mă întorc spre mine pentru a mă descrie, întrevăd un flux[1] anonim, un proiect global în care nu există încă „stări de conştiinţă" şi cu atât mai puţin calificări de orice fel. Pentru mine însumi nu sunt nici „gelos", nici „curios", nici „cocoşat", nici „funcţionar". Ne mirăm adesea că infirmul sau bolnavul se pot suporta pe ei înşişi. Aceasta pentru că nu sunt infirmi, sau muribunzi pentru ei înşişi. Până în momentul în care intră în comă, muribundul este locuit de o conştiinţă, el este tot ceea ce vede, are acest mijloc de scăpare. Conştiinţa nu poate niciodată să se obiectiveze în conştiinţă-de-bolnav sau în conştiinţă-de-infirm şi chiar dacă bătrânul se plânge de bătrâneţea lui, sau infirmul de infirmitatea sa, ei nu o pot face decât comparându-se cu alţii şi privindu-se prin ochii celorlalţi, adică atunci când au o vedere statistică şi obiectivă asupra lor, iar aceste lamentaţii nu sunt niciodată în întregime sincere: revenit în miezul conştiinţei proprii, fiecare se simte dincolo de calificările sale, resemnându-se pe loc. Lamentaţiile sunt preţul pe care îl plătim pentru a fi în lume, fără ca măcar să bănuim, ca pe o formalitate ce se rezolvă de la sine. Din acelaşi motiv putem spune lucruri rele despre faţa noastră, şi totuşi nu am vrea să o schimbăm cu alta. Se pare că nici o particularitate nu poate fi atribuită generalităţii insurmontabile a conştiinţei, acestei puteri nemăsurate de evadare nu îi putem impune nici o limită. Pentru ca un lucru

[1] În sensul în care l-am dat acestui cuvânt, împreună cu Husserl.

din afară să mă poată determina (în ambele sensuri ale cuvântului), ar trebui să fiu un lucru. Libertatea şi universalitatea mea nu ar putea admite o eclipsă. Este imposibil să concep că sunt liber în unele dintre acţiunile mele şi determinat în altele: ce ar fi această libertate leneşă care lasă determinismele să funcţioneze? Dacă presupunem că, atunci când nu acţionează, aceasta este abolită, de unde ar renaşte? Dacă aş fi putut să *mă fac* lucru, prin absurd, cum m-aş referi la conştiinţă după aceea? Dacă sunt liber o singură dată înseamnă că nu mă număr printre lucruri şi că trebuie să fiu liber fără încetare. Dacă acţiunile mele încetează, doar o singură dată, să mai fie ale mele, nu vor redeveni niciodată ale mele, îmi pierd influenţa asupra lumii şi nu o voi mai regăsi. De asemenea, este imposibil de conceput ca libertatea mea să fie atenuată; nu aş putea fi puţin liber şi, dacă motivele mă îndreaptă într-un sens, cum spunem adesea, una din două: sau au forţa să mă facă să acţionez şi atunci nu mai există libertate, sau nu o au şi atunci libertatea este întreagă, la fel de mare în cele mai rele chinuri pe cât este în liniştea casei mele. Deci, ar trebui să renunţăm nu numai la ideea de cauzalitate, ci şi la ideea de motivaţie[2]. Aşa-zisul motiv nu cântăreşte în decizia mea; din contră, decizia mea îi împrumută forţa. Tot ceea ce „sunt" prin faptul naturii sau al istoriei – cocoşat, frumos sau evreu – nu sunt niciodată în egală măsură pentru mine însumi, aşa cum explicam adineauri. Şi fără îndoială că sunt pentru celălalt aşa cum sunt prin faptul naturii sau al istoriei, dar îmi păstrez libertatea de a-l considera pe celălalt ca pe o conştiinţă ale cărei vederi mă ating până în fiinţa mea, sau, din contră, ca pe un simplu obiect. Este adevărat şi faptul că alternativa aceasta este ea însăşi o constrângere: dacă sunt urât, pot alege între a fi respins sau a-i respinge pe ceilalţi, mi se lasă libertatea între sadism şi masochism şi nu libertatea de a-i ignora pe ceilalţi. Dar alternativa, dat al condiţiei umane, nu este dată pentru mine ca pură conştiinţă: tot eu sunt cel care face ca celălalt să existe pentru mine, care ne face să fim, şi eu şi el, oameni. De altfel, chiar dacă fiinţa umană mi-ar fi impusă, fiindu-mi lăsată la alegere doar modalitatea de a exista, faptul că pot lua în considerare această alegere şi în ciuda numărului limitat de opţiuni tot ar

[2] Vezi J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, pp. 508 şi următoarele.

reprezenta o alegere liberă. Dacă spun că prin temperament sunt înclinat mai mult spre sadism sau mai degrabă spre masochism, este un mod de a vorbi, deoarece temperamentul meu nu există decât pentru cunoașterea secundară pe care o am despre mine, când mă văd prin ochii celuilalt, atunci când îl recunosc, îl valorizez și, în acest sens, îl aleg. Ne înșelăm asupra acestui lucru, deoarece căutăm adesea libertatea în deliberarea voluntară care examinează pe rând motivele și pare să îl sublinieze pe cel mai puternic și mai convingător. În realitate, deliberarea urmează deciziei, decizia mea secretă face să apară motivele și nici nu am concepe măcar ce ar putea fi forța unui motiv fără o decizie care să îl confirme sau să îl contrarieze. Când am renunțat la un proiect, motivele pe care credeam că le am pentru a ține de el cad dintr-o dată, vlăguite. Pentru a le revigora, trebuie să fac efortul de a deschide încă o dată timpul, situându-mă în momentul în care decizia nu era luată încă. Chiar în timpul deliberării, reușesc doar printr-un efort să suspend timpul, să mențin deschisă o situație pe care o simt închisă printr-o decizie care este acolo, căreia îi rezist. Din acest motiv resimt atât de adesea, după ce am renunțat la un proiect, o eliberare: „În fond, nu țineam atât de mult la el"; dezbaterea exista doar în privința formei, deliberarea era o parodie, luasem deja decizia contrară. Adesea citățm ca argument împotriva libertății neputința voinței. Și într-adevăr, dacă pot să adopt voit o conduită și să îmi improvizez o față de războinic sau de seducător, nu de mine depinde să fiu, cu ușurință, natural, adică într-adevăr războinic sau seducător. Dar, de asemenea, nu trebuie să căutăm libertatea în actul de voință, care, chiar după sensul său, este un act ratat. Recurgem la actul de voință doar pentru a merge împotriva deciziei veritabile, cu scopul de a ne dovedi neputința. Dacă ne-am fi asumat într-adevăr comportamentul războinicului sau al seducătorului, am fi fost războinici sau seducători. Chiar ceea ce numim obstacole împotriva libertății sunt în realitate obstacole desfășurate de aceasta. O stâncă de netrecut, mare sau mică, verticală sau oblică nu are sens decât pentru cineva care își propune să o treacă, pentru un subiect ale cărui proiecte decupează aceste determinări în masa uniformă a în sinelui și fac să țâșnească o lume orientată, un sens al lucrurilor. Deci, nu există nimic care să ne poată limita libertatea, exceptând ceea ce ea însăși a determinat ca limită prin inițiativele sale, iar subiectul nu are decât exteriorul

pe care şi-l dă. Aşa cum tot el, ţâşnind, face să apară sensul şi valoarea în lucruri, şi cum nici un lucru nu poate să îl atingă decât devenind, prin el, sens şi valoare, nu există acţiune a lucrurilor asupra subiectului, nu există decât o semnificaţie (în sens activ), o *Sinngebung* centrifugă. Alegerea pare să se impună între o concepţie ştiinţifică a cauzalităţii, incompatibilă cu conştiinţa de sine pe care o avem, şi afirmarea unei libertăţi absolute fără exterior. Este imposibil să marcăm un punct dincolo de care lucrurile ar înceta să mai fie *ἐφ'ἡμιν*. Toate lucrurile sunt în puterea noastră sau nici unul nu este în puterea noastră.

Totuşi, această primă reflecţie asupra libertăţii ar avea drept rezultat că face imposibilă libertatea. Dacă aceasta este într-adevăr egală în toate acţiunile noastre, până şi în pasiuni, dacă nu are nici o măsură comună cu comportamentul, dacă sclavul dă dovadă de tot atâta libertate fie trăind în teamă fie rupându-şi lanţurile, nu putem spune că există vreo *acţiune liberă*, libertatea se află în afara oricărei acţiuni; nu vom putea declara în nici un caz: „Aici apare libertatea", de vreme ce acţiunea liberă, pentru a putea fi dezvăluită, trebuie să se detaşeze pe un fond de viaţă care să nu fie, sau să fie mai puţin liber. Dacă vreţi, libertatea este peste tot şi nicăieri. În numele libertăţii este refuzată ideea de cunoştinţă dobândită, însă atunci libertatea devine ea însăşi o astfel de cunoştinţă primordială, starea noastră naturală. De vreme ce nu trebuie să o facem, libertatea este darul pe care l-am primit de a nu avea nici un dar, această natură a conştiinţei care constă în a nu avea natură; ea nu se poate exprima în nici un caz în afară, nici nu poate figura în viaţa noastră. Deci, ideea de acţiune dispare: nimic nu poate trece dinspre noi înspre lume, de vreme ce nu suntem ceva care poate fi atribuit, iar non-fiinţa care ne constituie nu poate să se insinueze în plenitudinea lumii. Nu există decât intenţii care sunt imediat urmate de efect. Suntem foarte aproape de ideea kantiană a unei intenţii echivalente cu actul, căreia Scheler îi opunea deja ideea că infirmul care ar vrea să salveze un om de la înec şi înotătorul bun care îl salvează efectiv nu au o aceeaşi experienţă a autonomiei. Chiar ideea de alegere dispare, deoarece a alege înseamnă a alege *ceva* în care libertatea să vadă, cel puţin pentru moment, pecetea ei. Nu există alegere liberă decât dacă libertatea acţionează în decizie şi formulează situaţia pe care o alege ca situaţie de libertate. O libertate care nu trebuie să se

îndeplinească deoarece este dobândită nu ar putea să se angajeze astfel: ea ştie foarte bine că momentul următor o va găsi, în orice caz, la fel de liberă, la fel de puțin fixată. Chiar noțiunea de libertate cere ca decizia noastră să se împlânte în viitor, să fie *făcut* ceva datorită ei, iar clipa următoare să beneficieze de clipa precedentă şi să fie cel puțin solicitată de aceasta, fără a fi necesară. Dacă libertatea este libertate de a face, ceea ce ea face nu trebuie să fie pe loc desfăcut de o nouă libertate. Deci, este necesar ca fiecare clipă să poată angaja clipele următoare, să nu fie o lume închisă, iar decizia odată luată şi acțiunea începută, să dispun de o pricepere, să profit de elanul meu, să fiu tentat să îi dau curs; trebuie să existe o pantă a spiritului. Descartes spunea că pentru a păstra ceva este nevoie de o putere la fel de mare ca pentru a crea, ceea ce presupune o noțiune realistă a clipei. Este adevărat că momentul nu este o ficțiune a filosofilor. Clipa este punctul în care se termină un proiect şi începe altul[3], – punctul în care privirea mea se deplasează din nou de la un capăt la altul, este *Augen-Blick*-ul. Dar această fisură în timp nu poate apărea decât dacă, cel puțin, fiecare din cele două bucăți constituie un bloc. Conştiința nu este sfărâmată într-o pulbere de clipe, ci este cel puțin bântuită de spectrul clipei, pe care trebuie să îl exorcizeze continuu printr-un act de libertate, aşa se spune. Vom vedea imediat că avem, într-adevăr, întotdeauna puterea de a întrerupe, dar aceasta presupune în orice caz o putere de a *începe*. Dacă libertatea nu s-ar fi învestit pe sine niciunde, dacă s-ar pregăti să se fixeze în altă parte, nu ar exista nici o smulgere. Dacă nu există cicluri de comportament, situații deschise care să cheme un sfârşit anume, care să poată servi drept fond fie unei decizii care le confirmă, fie unei decizii care le transformă, libertatea nu are niciodată loc. Alegerea caracterului inteligibil este exclusă nu numai pentru că nu există timp înaintea timpului, ci şi pentru că alegerea presupune o angajare prealabilă, iar ideea unei alegeri primare vine în contradicție. Dacă libertatea trebuie să aibă un *câmp,* dacă trebuie să se poată pronunța ca libertate, este necesar să existe ceva care să o separe de scopurile sale. Deci, trebuie ca ea să aibă un *câmp,* adică să aibă posibilități privilegiate sau realități care tind să persevereze în

[3] J.-P. Satre, *L' Etre et le Néant,* p. 544.

ființă. Așa cum însuși J.-P. Sartre remarcă, visul exclude libertatea, deoarece de abia am țintit în imaginar o semnificație, că avem deja impresia că deținem realizarea ei intuitivă și, în cele din urmă, pentru că în vis nu există nimic *de făcut*[4], nu există obstacole. Este acceptat faptul că libertatea nu se confundă cu deciziile abstracte ale voinței, în luptă cu motivele și pasiunile; schema clasică a deliberării nu se aplică decât unei libertăți de rea-credință, care hrănește în secret motive antagoniste, fără a vrea să și le asume, și confecționează ea însăși pretinsele dovezi ale neputinței sale. Sub aceste dezbateri zgomotoase, sub eforturile zadarnice pentru a ne „construi" observăm deciziile tacite prin care am articulat în jurul nostru câmpul posibilului; și este adevărat că nu putem face nimic, atâta vreme cât păstrăm aceste fixații, că totul devine ușor de îndată ce am ridicat aceste ancore. De aceea, libertatea noastră nu trebuie căutată în discuțiile nesincere în care se înfruntă un stil de viață pe care nu vrem să îl punem sub semnul întrebării și circumstanțe care ne sugerează un altul: alegerea veritabilă este aceea a caracterului nostru în întregime, a modului nostru de a fi în lume. Dar alegerea aceasta totală fie nu se pronunță niciodată, este țâșnirea tăcută a ființei noastre în lume și atunci nu vedem cum ar putea fi considerată ca aparținându-ne: libertatea alunecă asupra ei înseși, fiind echivalentul unui destin, – fie alegerea pe care o facem în ceea ce ne privește pe noi înșine este cu adevărat o alegere, o conversiune a existenței noastre și, în acest caz, ea presupune cunoaștere prealabilă pe care se străduiește să o modifice și fundamentează o nouă tradiție. Astfel încât va trebui să ne întrebăm dacă smulgerea continuă prin care am definit la început libertatea nu este doar aspectul negativ al angajamentului nostru universal într-o lume, dacă indiferența noastră față de fiecare lucru determinat nu exprimă decât pur și simplu investirea noastră în toate lucrurile, dacă libertatea gata făcută de unde am plecat nu se reduce la o putere de inițiativă care nu ar putea să se transforme în *a face* fără a relua una dintre propunerile lumii, și dacă, în cele din urmă, libertatea concretă și efectivă nu se găsește în acest schimb. Este adevărat că nimic nu are *sens* și valoare decât *pentru mine* și prin mine, dar propoziția rămâne neclară și se confundă cu

[4] J.-P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, p. 562.

ideea kantiană a unei conștiințe care nu „găsește în lucruri decât ceea ce a pus" și cu respingerea idealistă a realismului, atâta vreme cât nu precizăm cum înțelegem sensul și eul. Definindu-ne ca putere universală, de *Sinn-Gebung,* am revenit la metoda „acel lucru fără de care" și la analiza reflexivă a tipului clasic, care studiază condițiile de posibilitate, fără a se ocupa de condițiile de realitate. Deci, trebuie să reluăm analiza *Sinngebung*-ului și să arătăm cum poate fi în același timp centrifug și centripet, de vreme ce s-a stabilit că nu există libertate fără câmp.

Spun că această stâncă este de netrecut și este sigur că atributul, asemeni celui de mare și mic, de drept și de oblic, asemeni tuturor atributelor în general nu poate să provină decât din proiectul de a trece peste stâncă și dintr-o prezență umană. Deci, libertatea este aceea care face abstacolele să apară în calea ei, astfel încât nu putem să i le opunem, ca pe niște limite. Totuși, este limpede mai întâi faptul că, fiind dat același proiect, o stâncă va apărea ca un obstacol și alta, mai practicabilă, ca un auxiliar. Deci, libertatea mea nu face să existe aici un obstacol și în altă parte o trecere, ea face doar ca obstacolele și trecerile în general să existe; ea nu desenează figura particulară a acestei lumi, ci îi formulează doar structurile generale. Ni se va răspunde că este unul și același lucru; dacă libertatea mea condiționează structura „există", structura „aici", structura „acolo", ea este prezentă peste tot unde aceste structuri se realizează. Nu putem distinge calitatea de „obstacol" de obstacolul însuși, raportând-o pe una la libertate și pe cealaltă la lumea în sine, care nu ar fi decât o masă amorfă, imposibil de numit fără ea. Deci, nu în afara mea pot găsi o limită a libertății mele. Dar nu o voi regăsi, oare, în mine? Trebuie într-adevăr să disting intențiile mele exprese, proiectul de a trece munții, pe care îl alcătuiesc astăzi, de intențiile generale care îmi valorizează virtual mediul. Că am decis sau nu să urc, munții îmi apar mari, deoarece depășesc aria de influență a corpului meu, și, chiar dacă tocmai am citit *Micromégas,* nu pot să îi fac să fie mici pentru mine. Deci, sub eul ca subiect gânditor, care mă poate situa, după placul meu, pe Sirius sau la suprafața Pământului, există un eu natural care nu părăsește situația sa terestră și care schițează fără încetare valorizări absolute. Mai mult: proiectele mele de ființă gânditoare sunt, în mod vizibil, construite pe aceste valorizări; dacă mă hotărăsc să văd lucrurile din punctul de vedere al lui

Sirius, recurg tot la experienţa mea terestră pentru a-mi pune în practică decizia: de exemplu, spun că Alpii sunt un *muşuroi de cârtiţă*. În măsura în care am mâini, picioare, un corp, o lume port în jurul meu intenţii care nu sunt decisive şi care îmi afectează mediul înconjurător prin caracteristici pe care nu eu le aleg. Aceste intenţii sunt generale în dublu sens: mai întâi, în sensul că ele constituie un sistem în care toate obiectele posibile sunt cuprinse dintr-o dată: dacă muntele mi se pare mare şi abrupt, copacul mic şi înclinat, acestea, în sensul că nu îmi sunt proprii, vin de la depărtări mai mari decât mine şi nu sunt surprins să le regăsesc la toţi subiecţii psihofizici a căror organizare este asemănătoare cu a mea. Din acest motiv există pentru mine şi pentru ceilalţi forme privilegiate, care pot să dea naştere unei ştiinţe psihologice şi unor legi riguroase, aşa cum demonstrează *Gestalttheorie*. Ansamblul punctelor: ... este întotdeauna perceput ca „şase perechi de puncte care se află la doi milimetri una de alta", o anume figură este percepută întotdeauna ca un cub, alta ca un mozaic plan. Totul se petrece ca şi cum cineva ar afecta un anume simţ într-o constelaţie anumită care este dată, dincolo de judecata şi de libertatea noastră. Este adevărat că structurile perceptive nu se impun întotdeauna: unele sunt *ambigue*. Dar aceste structuri ne dezvăluie şi mai bine prezenţa în noi a unei valorizări spontane, deoarece sunt figuri plutitoare, care propun, rând pe rând, diferite semnificaţii. Or, o conştiinţă pură este capabilă de orice, în afară de a-şi ignora propriile intenţii, iar o libertate absolută nu se poate alege ca şovăitoare, de vreme ce ar însemna să se lase astfel solicitată din mai multe părţi, pe când, prin ipoteză, posibilul datorează libertăţii toată forţa lui, iar greutatea dată unei variante posibile este, prin aceasta, refuzată celorlalte. Putem foarte bine să descompunem o formă privind-o în contra-sens, dar o facem pentru că libertatea foloseşte privirea şi valorizările spontane ale acesteia. Fără ele nu am avea o lume, adică un ansamblu de lucruri care emerg dintr-o masă informă, propunându-se corpului nostru „pentru a fi atinse", „pentru a fi luate", „pentru a fi depăşite"; nu am avea niciodată conştiinţa că ne ajustăm la lucruri şi că le atingem acolo unde sunt, dincolo de noi. Am avea doar conştiinţa că gândim temeinic obiectele imanente intenţiilor noastre şi nu am fi în lume, implicaţi noi înşine în spectacolul ei şi amestecaţi, să spunem aşa, cu lucru-

rile, ci am avea doar reprezentarea unui univers. Deci, este adevărat că nu există obstacole în sine, că eul care le califică astfel nu este un subiect acosmic, ci se precedă pe sine pe lângă lucruri pentru a le da figură de lucruri. Există un sens autohton al lumii care se constituie în schimbul dintre aceasta şi existenţa mea în carne şi oase, care formează solul oricărei *Sinngebung* decisive.

Acest lucru nu este adevărat numai în cazul unei funcţii impersonale şi în definitiv abstracte, cum este „percepţia exterioară". Toate valorizările au ceva analog. S-a făcut observaţia profundă că durerea şi oboseala nu pot fi niciodată considerate drept cauze care „acţionează" asupra libertăţii mele, că, dacă simt durere sau oboseală la un moment dat, acestea nu vin din afară, au întotdeauna un sens – exprimă atitudinea mea faţă de lume. Durerea mă face să cedez şi să spun ceea ce ar fi trebuit să păstrez sub tăcere, oboseala mă face să îmi întrerup călătoria. Cunoaştem cu toţi aceste momente în care hotărâm că nu mai suportăm durerea sau oboseala, care devin, pe loc, într-adevăr insuportabile. Oboseala nu îl opreşte pe prietenul meu deoarece îi place să îşi simtă corpul jilav, îi place arsura drumului şi a soarelui şi, în cele din urmă, deoarece îi place să se simtă în mijlocul lucrurilor, să le concentreze iradierea, să se facă privire pentru această lumină, pipăit pentru această scoarţă. Oboseala mea mă opreşte pentru că nu îmi place, am ales un alt mod de a fi în lume, şi pentru că, de exemplu, nu încerc să fiu în natură, ci, mai degrabă, să mă fac recunoscut de către alţii. Sunt liber faţă de oboseală exact în măsura în care sunt liber faţă de fiinţa mea în lume, liber să îmi continuu drumul cu condiţia să îmi transform fiinţa[5]. Dar, până şi aici, trebuie să recunoaştem un fel de sedimentare a vieţii noastre: adesea confirmată, o atitudine faţă de lume este privilegiată pentru noi. Dacă libertatea nu suportă nici un motiv în faţa ei, fiinţa mea în lumea obişnuită este în fiecare moment atât de fragilă, complexele pe care le-am hrănit ani de zile prin complicitatea mea rămân la fel de anodine, iar gestul libertăţii poate să le spulbere pe dată, fără vreun efort. Totuşi, este puţin *probabil* să ne schimbăm după ce ne-am construit viaţa pe un complex de inferioritate reluat continuu, timp de douăzeci de ani. Observăm foarte bine obiecţiile

[5] J.-P. Sartre, *L' Etre et le Néant,* pp. 531 şi următoarele.

unui raționalism sumar la această noțiune bastardă: nu există grade de posibil: sau actul liber nu este posibil, sau este posibil și atunci libertatea rămâne întreagă. În definitiv, „probabil" nu înseamnă nimic. Noțiunea aparține gândirii statistice, care nu este gândire, de vreme ce nu are legătură cu vreun lucru particular existând în fapt, cu vreun moment al timpului sau cu vreun eveniment concret. „Este puțin probabil ca Paul să renunțe să scrie cărți proaste" – aceasta nu înseamnă nimic, de vreme ce Paul poate oricând să se hotărască să nu mai scrie. Probabilitatea este peste tot și niciunde, este o ficțiune realizată, nu are decât o existență psihologică și nu este un ingredient al lumii. Totuși, am întâlnit-o adineauri în *lumea* percepută: muntele este mare sau mic, după cum se situează – ca lucru perceput – în câmpul acțiunilor mele virtuale, raportându-se la un nivel care nu este doar al vieții mele individuale, ci al „oricărui om". Generalitatea și probabilitatea nu sunt ficțiuni, ci fenomene, iar noi trebuie deci să găsim un fundament fenomenologic gândirii statistice. Gândirea statistică aparține în mod necesar unei ființe care este fixată, situată și învestită în lume. „Este puțin probabil" să distrug pe dată un complex de inferioritate în care m-am complăcut timp de douăzeci de ani. Aceasta înseamnă că m-am angajat în inferioritate, că mi-am ales domiciliul în ea, că trecutul, dacă nu este fatalitate, are cel puțin o greutate specifică, nefiind o sumă de evenimente acolo, departe de mine, ci atmosfera prezentului meu. Alternativa raționalistă – sau actul liber este posibil, sau nu este posibil, sau evenimentul vine de la mine, sau este impus din afară – nu se aplică la relațiile cu lumea și cu trecutul nostru. Libertatea noastră nu ne distruge situarea, ci se angrenează în ea: situarea noastră, atât cât o trăim, este deschisă, ceea ce implică și reclamă în același timp moduri privilegiate de rezolvare și că nu își poate procura prin forțe proprii un mod de rezolvare.

Considerând raporturile noastre cu istoria am ajunge la același rezultat. Dacă mă concep în închegarea mea absolută, așa cum sunt dat mie însumi prin reflecție, sunt un flux anonim și pre-uman care nu s-a calificat încă, ca „muncitor" sau ca „burghez", de exemplu. Dacă mă gândesc apoi ca om printre oameni, un burghez printre alții, este vorba, se pare, de o vedere secundară asupra mea; nu sunt niciodată în centrul meu muncitor sau burghez, sunt

o conștiință care se valorizează liber ca o conștiință burgheză sau proletară. Într-adevăr, poziția mea obiectivă în circuitul producției nu este niciodată suficientă pentru a provoca o conștientizare a clasei din care fac parte. Exploatați au existat cu mult înaintea revoluționarilor. Mișcarea muncitorească nu se dezvoltă întotdeauna în perioada crizei economice. Deci, revolta nu este produsul condițiilor obiective, ci, invers, decizia pe care o ia muncitorul de a vrea revoluția face din el un proletar. Valorizarea prezentului se face prin proiectul liber al viitorului. De unde am putea trage concluzia că istoria nu are sens prin ea însăși, ci are sensul dat de noi, prin voința noastră. Totuși, cădem și aici în metoda „acest lucru fără de care": gândirii obiective, care închide subiectul în rețeaua determinismului, îi opunem reflecția idealistă care face determinismul să se întemeieze pe activitatea constituantă a subiectului. Or, am văzut deja că gândirea obiectivă și analiza reflexivă sunt două aspecte ale aceleiași greșeli, două moduri de a ignora fenomenele. Gândirea obiectivă deduce conștiința de clasă din condiția obiectivă a proletariatului. Reflecția idealistă reduce condiția proletară la conștiința pe care proletarul o are despre ea. Prima deduce conștiința de clasă din clasa definită prin caracteristici obiective, a doua, din contră, reduce „ființa muncitoare" la conștiința de a fi muncitor. Ne aflăm în ambele cazuri pe teren abstract, deoarece rămânem în alternativa în sinelui și pentru sinelui. Dacă reluăm problema, cu preocuparea de a descoperi nu cauzele conștientizării, deoarece nu există cauză care să poată acționa din afară asupra conștiinței, – nu condițiile pentru a fi posibilă, deoarece avem nevoie de condiții care să o producă efectiv –, ci conștiința de clasă însăși, dacă, în cele din urmă, practicăm o metodă într-adevăr existențială, ce vom găsi? Nu am conștiința că sunt muncitor sau burghez, deoarece în realitate îmi vând munca sau pentru că sunt solidar în fapt cu aparatul capitalist și nici nu devin muncitor sau burghez din ziua în care m-am hotărât să văd istoria din perspectiva luptei de clasă: dar „exist ca muncitor" sau „exist ca burghez" mai întâi, iar proiectele mele revoluționare sau conservatoare și judecățile mele explicite sunt motivate în același timp de modul acesta de comunicare cu lumea și de societate: „sunt un muncitor" sau „sunt un burghez", fără a putea deduce proiectele mele din judecățile explicite, sau judecățile din proiecte. Nu eco-

nomia sau societatea considerate ca sisteme de forțe impersonale mă califică drept proletar, ci societatea sau economia așa cum le port în mine, așa cum le trăiesc, și această calificare nu este nici ea o operație intelectuală fără motiv, ci felul în care eu exist în lume în acest cadru instituțional. Am un anumit stil de viață, sunt la bunul plac al șomajului sau al prosperității, nu pot dispune de viața mea, sunt plătit cu săptămâna, nu controlez nici condițiile, nici produsele muncii mele și, prin urmare, mă simt ca un străin în uzina mea, în națiunea mea, în viața mea. Am obiceiul să iau în considerare un *fatum* pe care nu îl respect, dar trebuie să îl menajez. Sau: muncesc cu ziua, nu am o fermă a mea, nici măcar instrumente de muncă, merg din fermă în fermă să mă închiriez în perioada secerișului, simt deasupra mea o putere fără nume care mă face nomad, chiar atunci când aș vrea să mă stabilesc undeva. Sau, în cele din urmă: sunt administrator al unei ferme la care proprietarul nu a instalat curent electric, deși îl poate aduce de la mai puțin de două sute de metri. Nu dispun decât de o singură cameră care poate fi locuită, în care stau cu familia mea, deși celelalte camere ale casei s-ar amenaja ușor. Colegii de la uzină sau oamenii împreună cu care merg la seceriș, ceilalți fermieri fac aceeași muncă pe care o fac și eu, în condiții analoage, coexistăm în aceeași situație și simțim că suntem la fel nu printr-o comparație oarecare, ca și cum fiecare ar trăi mai întâi în sine, ci plecând de la sarcinile și de la gesturile noastre. Aceste situații nu presupun nici o evaluare specială și dacă există o evaluare tacită, aceasta este ghiontul pe care o libertate fără proiect îl dă unor obstacole necunoscute. În nici unul dintre cele trei cazuri nu putem vorbi despre o alegere. Este suficient să mă nasc și să exist pentru a resimți dificultatea vieții, constrângerea pe care o exercită asupra mea, și nu eu aleg să mă nasc, să exist. Dar lucrurile se pot opri aici, fără ca eu să trec la conștiința de clasă, sau să mă înțeleg ca proletar și să devin revoluționar. Deci, cum se va face această trecere? Muncitorul află că în urma unei greve alți muncitori, cu altă meserie, au obținut o mărire a salariilor și observă că acestea cresc și în uzina sa, în urma grevei. *Fatum*-ul cu care se lupta începe să se precizeze. Muncitorul cu ziua care nu a văzut foarte des alți muncitori, care nu se aseamănă cu ei și nu îi simpatizează, vede că prețul obiectelor fabricate și costul vieții cresc și constată că nu se mai poate trăi. Se poate ca în acel moment să îi încrimi-

neze pe muncitorii de la oraș, iar conștiința de clasă nu se va naște. Dacă totuși, aceasta apare, nu este din cauză că muncitorul cu ziua a hotărât să se facă revoluționar și, în consecință, valorizează condiția sa efectivă, ci din cauză că a perceput concret sincronismul dintre viața sa și aceea a muncitorilor, faptul că au o soartă comună. Micul fermier care nu se confundă cu muncitorii cu ziua și nici atât cu cei de la oraș, fiind separat de ei printr-o lume de obiceiuri și de judecăți de valoare; simte totuși că se află de aceeași parte cu ei când le plătește un salariu insuficient, se simte chiar solidar cu muncitorii de la oraș când află că proprietarul fermei prezidează consiliul de administrație al mai multor întreprinderi industriale. Spațiul social începe să se polarizeze, vedem că apare o regiune a exploataților. Cu fiecare brânci venit dintr-un punct oarecare al orizontului social, gruparea se precizează, dincolo de ideologii sau de diferențe profesionale. Se realizează clasa și spunem că o situație este revoluționară atunci când conexiunea care există obiectiv între fracțiunile proletariatului (adică, în ultimă analiză, conexiunea pe care un observator absolut ar fi recunoscut-o între ele) este în cele din urmă trăită în percepția unui obstacol comun existenței fiecăruia. Nu este deloc necesar ca la un moment dat să ţâşnească o *reprezentare* a revoluției. De exemplu, este îndoielnic că țăranii ruși și-au propus, în 1917, revoluția în mod special, precum și transformarea proprietății. Revoluția se naște pe zi ce trece din înlănțuirea scopurilor apropiate și a scopurilor puțin mai îndepărtate. Nu este necesar ca fiecare proprietar să se gândească pe sine ca proprietar, în sensul pe care teoreticianul marxist îl dă cuvântului. Este suficient ca zilierul sau fermierul să simtă că merg spre o răscruce anume, la care ajunge și drumul muncitorilor de la oraș. Și unii și alții ajung la revoluția care i-ar fi speriat dacă le-ar fi fost descrisă și reprezentată. Putem spune cel mult că revoluția se află la capătul demersurilor lor și în proiectele lor sub forma unui „trebuie ca aceasta să se schimbe", pe care fiecare îl resimte concret în dificultățile sale proprii și din străfundul prejudecăților particulare. Nici *fatum*-ul, nici actul liber care le distruge nu sunt reprezentate, ci sunt trăite în ambiguitate. Aceasta nu înseamnă că muncitorii și țăranii fac revoluția fără să o știe și că aici există forțe „elementare" și oarbe, utilizate cu pricepere de câțiva conducători conștienți. Așa vede, poate, prefectul poliției istoria. Dar astfel de vederi îl lasă fără resurse în fața unei situații

revoluționare adevărate, în care cuvintele de ordine ale așa-zișilor conducători sunt imediat înțelese, ca printr-o armonie dinainte stabilită, găsind complicități peste tot, deoarece ei cristalizează tot ce este latent în viața tuturor producătorilor. Mișcarea revoluționară, precum munca artistului, este o intenție care își creează ea însăși instrumentele și mijloacele de expresie. Proiectul revoluționar nu este rezultatul unei judecăți deliberate, formularea explicită a unui scop. Proiectul este astfel doar în cazul propagandistului, pentru că acesta a fost format de intelectual, sau la intelectual, deoarece el își reglează viața după idei. Dar nu încetează să fie decizia abstractă a unui gânditor și nu devine o realitate istorică decât dacă este elaborat în relațiile interumane și în raporturile omului cu meseria sa.

Deci, este adevărat că mă recunosc ca muncitor sau ca burghez în ziua în care mă situez în raport cu o revoluție posibilă și că această luare de poziție nu rezultă printr-o cauzalitate mecanică din starea mea civilă de muncitor sau de burghez (de aceea toate clasele sociale au trădătorii lor), dar nu este nici o valorizare gratuită, instantanee și nemotivată, ci este pregătită printr-un proces molecular, se maturizează în coexistență înainte de a izbucni în cuvinte și de a se raporta la scopuri obiective. Se remarcă pe bună dreptate că nu mizeria cea mai neagră produce revoluționarii cei mai conștienți, dar uităm să ne întrebăm de ce o reîntoarcere a prosperității antrenează adesea o radicalizare a maselor. Decompresiunea vieții face posibilă o nouă structură a spațiului social: orizonturile nu mai sunt limitate la grijile imediate, ci există loc pentru un nou proiect vital, există un joc. Deci, acest fapt nu dovedește că muncitorul se face muncitor și revoluționar *ex nihilo,* ci, din contră, că devine astfel pe baza unui anumit sol de coexistență. Concepția pe care o discutăm conține în definitiv greșeala de a nu lua în considerare decât proiecte intelectuale, în loc să introducă în calcul proiectul existențial care este polarizarea unei vieți spre un scop determinat-nedeterminat despre care nu are nici o reprezentare și pe care nu îl recunoaște atunci când îl atinge. Intenționalitatea este redusă la cazul particular al actelor obiectivante, din condiția proletară se face un obiect de gândire și nu este greu să demonstrăm, după metoda constantă a idealismului, că, aidoma oricărui obiect al gândirii, ea nu subzistă decât în fața și prin conștiința care o constituie ca obiect. Idealismul (ca și gân-

direa obiectivă) trece de partea intenționalității veritabile, care *este* pentru obiectul său mai degrabă decât să îl formuleze. Idealismul ignoră interogația, conjunctivul, dorința, așteptarea, nedeterminarea pozitivă a acestor modalități de conștiință, nu cunoaște decât conștiința indicativă, la prezent sau la viitor, și de aceea nu reușește să dea seama despre clasă. Deoarece clasa nu este nici constantă, nici decretată; ca și *fatum*-ul aparatului capitalist, ca și revoluția, ea este trăită cu titlul de prezență obsedantă, de posibilitate, de enigmă și de mit și abia apoi este gândită. A face din conștiința de clasă rezultatul unei decizii și al unei alegeri înseamnă a spune că problemele sunt rezolvate din ziua în care sunt formulate, că orice întrebare conține deja răspunsul pe care îl așteaptă; în definitiv, înseamnă a reveni la imanență și a renunța să înțelegem istoria. În realitate, proiectul intelectual și formularea scopurilor nu sunt decât îndeplinirea unui proiect existențial. Eu sunt cel care dau un sens și un viitor vieții mele, dar nu vreau să afirm prin aceasta că sensul și viitorul despre care am vorbit sunt concepute; sensul și viitorul țâșnesc din prezentul și din trecutul meu și mai ales din modul meu de coexistență prezent și trecut. Chiar în cazul intelectualului care devine revoluționar, decizia nu se naște *ex nihilo*, uneori este urmarea unei singurătăți îndelungate: intelectualul caută o doctrină care să îl solicite din plin și să îl vindece de subiectivitate; alteori se predă în fața lămuririlor pe care i le poate da o interpretare marxistă a istoriei – atunci a pus în contul vieții cunoașterea, iar acest lucru poate fi înțeles doar în funcție de trecutul și de copilăria lui. Chiar hotărârea de a deveni revoluționar fără motiv, printr-un act de pură libertate, ar exprima și ea o anumită modalitate de a fi în lumea naturală și socială, tipică intelectualului. El nu „se alătură clasei muncitoare" decât plecând de la situația lui de intelectual (și de aceea chiar fideismul rămâne un act suspect la el). Cu atât mai mult în cazul muncitorului, decizia este elaborată în viață. De această dată orizontul unei vieți particulare nu mai coincide cu scopurile revoluționare prin mijlocirea unei neînțelegeri: pentru muncitor, revoluția este o posibilitate imediată și mai apropiată decât pentru intelectual, de vreme ce acesta se luptă în viața de zi cu zi cu aparatul economiei. Iată de ce există, statistic, mai mulți muncitori decât burghezi într-un partid revoluționar. Bineînțeles că motivația nu suprimă libertatea. Partidele muncitorești cele mai stricte au avut mulți intelectuali printre șefii

lor şi este probabil ca un om ca Lenin să se fi identificat cu revoluţia şi să fi sfârşit prin a transcende deosebirea dintre intelectual şi muncitor. Dar aici este vorba despre virtuţile proprii acţiunii şi angajamentului; la început nu sunt un individ dincolo de clase, ci sunt situat din punct de vedere social, iar libertatea mea, dacă are puterea să mă încadreze în altă parte, nu o are pe aceea de a mă transforma pe loc în ceea ce am hotărât să fiu. Astfel, a fi burghez sau muncitor nu înseamnă doar a fi conştient de această stare, ci înseamnă a te valoriza ca muncitor sau burghez printr-un proiect implicit sau existenţial care se confundă cu modul în care formulăm lumea şi coexistăm cu ceilalţi. Decizia mea reia un sens spontan al vieţii mele, pe care îl poate confirma sau infirma, dar nu îl poate anula. Idealismul şi gândirea obiectivă ratează conştientizarea clasei, unul deoarece deduce existenţa efectivă din conştiinţă, cealaltă deoarece extrage conştiinţa din existenţa de fapt, ambele pentru că ignoră raportul de motivare.

Partida idealistă ne va răspunde poate că nu sunt un proiect particular pentru mine însumi, ci o pură conştiinţă, iar atributele de „burghez" sau de „muncitor" nu îmi aparţin decât în măsura în care îmi reiau locul printre ceilalţi, mă văd prin ochii lor, din exterior, ca fiind „altul". Ar fi vorba aici despre categoriile lui Pentru-Celălalt şi nu despre categoriile lui Pentru-Sine. Dar, dacă nu ar exista două feluri de categorii, cum aş putea să am experienţa celuilalt, adică a unui *alter ego?* Aceasta presupune că în viziunea mea despre mine există deja, în stare incipientă, calitatea mea de „altul" posibil şi că în viziunea despre celălalt este implicată calitatea lui de *ego*. Ni se va răspunde din nou că semenul îmi este dat ca fapt, nu ca posibilitate a propriei mele fiinţe. Ce înseamnă aceasta? Se înţelege oare că nu aş avea experienţa altor oameni dacă nu ar exista alţii pe suprafaţa pământului? Propunerea este evidentă, dar nu ne rezolvă problema, de vreme ce – şi Kant o spunea deja – nu putem trece de la „orice cunoaştere începe cu experienţa" la „orice cunoaştere vine din experienţă". Dacă ceilalţi oameni care există empiric trebuie să existe ca atare pentru mine, trebuie să am cu ce să îi recunosc; deci, este necesar ca structurile lui Pentru-Celălalt să fie deja dimensiunile Pentru-Sine-lui. De altfel, este imposibil să derivăm din Pentru-Celălalt toate specificările despre care vorbim. Existenţa celuilalt nu este necesară, el nu este nici măcar întru totul obiect pentru mine vreodată. De

exemplu, în cazul simpatiei, îl pot percepe pe celălalt ca existență pură, ca libertate, în aceeași măsură sau tot așa de puțin cât mă percep pe mine. Celălalt-obiect nu este decât o modalitate ipocrită a celuilalt, așa cum subiectivitatea absolută nu este decât o noțiune abstractă a eului meu. Deci, este necesar ca în reflecția cea mai radicală să sesizez deja un fel de halou de generalitate, sau un fel de atmosferă de „societate" în jurul individualității mele absolute. Demersul este necesar dacă „burghez" și „om" sunt cuvinte care trebuie să poată avea un sens pentru mine de atunci înainte. Trebuie să mă înțeleg cu ușurință ca fiindu-mi excentric, iar existența mea deosebită trebuie să împrăștie în jurul ei, ca să spunem așa, existențele după calitățile acestora. Trebuie ca Pentru-Sinele – eu-pentru-mine-însumi și celălalt-pentru-el-însuși, – să se detașeze pe un fond de Pentru-Celălalt, – eu-pentru-altul și altul-pentru-mine însumi. Viața mea trebuie să aibă un sens pe care nu eu îl constitui, să aibă, în cel mai rău caz, o intersubiectivitate. Fiecare dintre noi trebuie să fie în același timp un anonim în sensul individualității absolute și un anonim în sensul generalității absolute. Ființa noastră în lume este purtătoarea concretă a acestui dublu anonimat.

Această condiție face posibilă existența situațiilor, a sensului istoriei, a adevărului istoric, trei moduri de a spune același lucru. Dacă m-aș face muncitor sau burghez printr-o inițiativă absolută și dacă, în general, nimic nu ar solicita libertatea, istoria nu ar avea nici o structură, nu am vedea nici un eveniment profilându-se în ea, orice ar putea deriva din orice. Nu ar exista Imperiul Britanic ca formă istorică relativ stabilă, pe care să o putem numi și căreia să îi recunoaștem anumite proprietăți probabile. În istorie nu ar exista mișcare socială, nici situații revoluționare sau perioade de declin. O revoluție socială ar fi posibilă oricând, din aceleași motive, și ne-am putea aștepta ca un despot să se convertească în mod firesc la anarhism. Istoria nu va merge niciodată spre ceva; chiar dacă am considera o perioadă scurtă de timp, nu am putea spune niciodată că evenimentele conspiră în favoarea unui rezultat. Omul de stat ar fi întotdeauna un aventurier, adică ar confisca evenimentele în folosul său, dându-le un sens pe care nu îl *aveau*. Or, dacă este adevărat că istoria este incapabilă să împlinească ceva fără conștiințele care o reiau și care, prin acest fapt, o hotărăsc, dacă, în consecință, aceasta nu poate fi niciodată detașată de noi, asemeni unei puteri ciudate care ar dispune de noi pentru a-și înde-

plini scopurile, *tocmai pentru că este întotdeauna istorie trăită* nu îi putem refuza un sens, fie el fragmentar. Se pregăteşte ceva care va eşua, poate; pentru moment însă, acel „ceva" ar satisface sugestiile prezentului. Nimic nu poate împiedica, în Franţa lui 1799, apariţia unei puteri militare „deasupra claselor" în linia refluxului revoluţionar, nici nu se poate nega că rolul de dictator militar este aici un „rol de jucat". Proiectul lui Bonaparte, cunoscut de noi prin realizarea sa, ne-a făcut să gândim astfel. Dar alţii, ca Dumouriez şi Custine, l-au alcătuit înaintea lui Bonaparte şi trebuie să dăm seama de această convergenţă.

Numim sens al evenimentelor nu ideea care le-ar produce, nici rezultatul fortuit al asamblării lor. Sensul acestora este proiectul concret al unui viitor care este elaborat în coexistenţa socială, într-un „Se" înaintea oricărei decizii personale. Dinamica straturilor sociale ajunsese în 1799 într-un astfel de punct al istoriei sale, încât Revoluţia nu putea fi nici continuată, nici anulată. Exprimate fiind rezervele faţă de libertatea indivizilor, fiecare din ei încerca să se bazeze pe experienţa dobândită, prin intermediul existenţei funcţionale şi generalizate care face din el un subiect istoric. Ar fi fost o greşeală istorică să le propui în acel moment să reia metodele revoluţionare de guvernare, sau să revină la starea socială din 1789. Şi aceasta nu pentru că ar exista un adevăr al istoriei independent de proiectele şi de evaluările noastre întotdeauna libere, ci pentru că există o semnificaţie mijlocie şi statistică a acestor proiecte. E ca şi cum spunem că noi dăm sensul istoriei, însă nu fără ca aceasta să ni-l propună. *Sinn-gebung* nu este doar centrifugă şi din acest motiv subiectul istoriei nu este individul. Între existenţa generalizată şi existenţa individuală există un schimb, fiecare primeşte şi oferă. Există un moment în care sensul schiţat în „Se", sens care era doar un posibil inconsistent ameninţat de contingenţa istoriei, este reluat de un individ. Se poate întâmpla atunci ca, înţelegând istoria, acesta să o conducă, cel puţin pentru un timp, mult dincolo de ceea ce părea să fie sensul său, angajând-o într-o nouă dialectică, ca atunci când Bonaparte se face din consul împărat şi cuceritor. Nu afirmăm că istoria are doar un singur sens de la un capăt la altul al ei, nici că are o viaţă individuală. Vrem să spunem că în orice caz libertatea nu îl modifică decât reluând sensul pe care îl *oferea* în momentul considerat, printr-un fel de alunecare. În raport cu propunerea

prezentului putem deosebi aventurierul de omul de stat, impostura istorică de adevărul unei epoci și, în consecință, chiar dacă nu obține niciodată obiectivitatea absolută, modalitatea în care punem noi trecutul în perspectivă nu are niciodată dreptul să fie arbitrară.

Deci, în jurul inițiativelor noastre și al proiectului acestuia strict individual care suntem, recunoaștem o zonă de existență generalizată, de proiecte deja făcute, semnificații care zac dezordonate între noi și lucruri și care ne califică drept bărbat, burghez sau muncitor. Generalitatea intervine deja, prezența noastră pentru noi înșine este deja mediată de ea, încetăm să mai fim pură conștiință de îndată ce constelația naturală sau socială încetează să mai fie ceva neformulat și se cristalizează într-o situație, de îndată ce are un sens, adică, în definitiv, de îndată ce existăm. Orice lucru ni se înfățișează de-a lungul unui mediu pe care îl colorează cu calitatea sa fundamentală; această bucată de lemn nu este nici o asamblare de culori și de date tactile, nici măcar *Gestalt*-ul lor total, ci din ea emană un fel de esență lemnoasă. „Datele sensibile" modulează o anumită temă sau ilustrează un anumit stil care este lemnul însuși și care face un orizont de sens în jurul acestei bucăți și în jurul percepției pe care o am despre ea. Așa cum am văzut, lumea naturală nu este altceva decât locul tuturor temelor și stilurilor posibile. Este în același timp un individ fără pereche și un sens. În paralel, generalitatea și individualitatea subiectului, subiectivitatea calificată și subiectivitatea pură, anonimatul lui „Se" și anonimatul conștiinței nu sunt două concepții cu privire la subiect între care filosofia ar avea de ales, ci două momente ale unei structuri unice, anume subiectul concret. Să luăm, de exemplu, capacitatea de a simți. Mă pierd în roșul din fața ochilor mei, fără a-l califica într-un fel sau altul, și se pare că această experiență mă pune în contact cu un subiect pre-uman. Cine percepe acest roșu? Nu există cineva care să poată fi numit și pus în rândul celorlalți subiecți percepători. Deoarece nu se poate face niciodată o confruntare directă între experiența roșului trăită de mine și aceea povestită de alții. Mă aflu aici, situat în propriul meu punct de vedere, iar cum orice experiență, în măsura în care este impersonală, este totodată și numai a mea, se pare că un subiect unic, fără pereche, le cuprinde pe toate. Elaborez un gând, mă gândesc la Dumnezeul lui Spinoza, de exemplu; acest gând, așa cum îl trăiesc, este un peisaj anume la care nimeni nu va avea vreodată

acces, chiar dacă reuşesc, de altfel, să am o discuţie cu un prieten despre Dumnezeul lui Spinoza. Totuşi, individualitatea acestor experienţe nu este pură. Deoarece densitatea roşului, imediateţea sa, puterea pe care o are să mă atingă şi să mă satisfacă din plin se datorează faptului că această culoare solicită privirii mele o anumită vibraţie pe care o obţine, se presupune că sunt obişnuit cu o întreagă lume a culorilor, a cărei variaţie particulară este. Roşul concret se detaşează deci pe fondul unei generalităţi şi din acest motiv mă înţeleg în percepţie, chiar fără a trece la punctul de vedere al celuilalt, ca *un subiect* percepător şi nu în calitate de conştiinţă fără pereche. În jurul percepţiei mele de roşu simt toate regiunile fiinţei mele care nu sunt atinse de ea, precum şi regiunea destinată culorilor, „vederea" prin intermediul căreia această percepţie mă atinge. Tot astfel, gândul meu despre Dumnezeul lui Spinoza nu este decât în aparenţă o experienţă absolut unică: el este o închegare a unei anumite lumi culturale, filosofia lui Spinoza, sau un anumit stil filosofic în funcţie de care recunosc imediat o idee „spinoziană". Deci, nu trebuie să ne întrebăm de ce subiectul gânditor sau conştiinţa se zăreşte ca om, sau ca subiect încarnat, sau ca subiect istoric şi nu trebuie să tratăm această apercepţie ca pe o operaţie secundară pe care ar efectua-o plecând de la existenţa sa absolută: fluxul absolut se profilează sub privirea sa proprie ca „o conştiinţă", ca un om sau ca un subiect încarnat deoarece este un câmp de prezenţă – prezenţă pentru sine, pentru celălalt şi pentru lume – care îl aruncă în lumea naturală şi în lumea culturală; plecând de la aceste lumi, fluxul acesta începe să fie înţeles. Nu trebuie să ni-l reprezentăm ca pe un contact absolut cu sine, ca pe o densitate absolută, care nu are nici o fisură internă, ci, din contră, ca pe o fiinţă care se continuă în afară. Dacă subiectul făcea o alegere continuă, întotdeauna unică în fiinţa sa, în modul în care exista, ne putem întreba din ce cauză experienţa sa se încheagă şi îi oferă obiecte, etape istorice definite, de ce avem o noţiune generală a timpului valabil în toate timpurile, de ce, în cele din urmă, experienţa fiecăruia se leagă cu experienţa celorlalţi. Însă trebuie să punem sub semnul întrebării însăşi întrebarea, deoarece nu ni se dă un fragment de timp, apoi un altul, un flux individual, apoi un alt flux, ci reluarea fiecărei subiectivităţi prin ea însăşi, precum şi a subiectivităţilor una prin cealaltă în generalitatea unei naturi, coeziunea unei vieţi intersubiective şi a

lumii. Prezentul realizează medierea între Pentru Sine şi Pentru Celălalt, între individualitate şi generalitate. Adevărata reflecție mă enunță mie însumi nu ca pe o subiectivitate leneşă şi inaccesibilă, ci ca subiectivitate identică prezenței mele în lume şi pentru celălalt, aşa cum o realizez acum: sunt tot ceea ce văd, sunt un câmp intersubiectiv şi nu sunt astfel în ciuda corpului şi situației mele istorice, ci, din contră, fiind acest corp şi această situație istorică şi orice altceva prin intermediul lor.

Deci, ce se întâmplă cu libertatea despre care vorbeam la început, din perspectiva a ceea ce tocmai am discutat? Nu mai pot să mă prefac că sunt neant şi să mă aleg mereu plecând de la zero. Dacă neantul apare în lume prin subiectivitate, putem spune şi că neantul vine în ființă prin lume. Sunt un refuz general de a fi ceva, refuz însoțit în subteran de o acceptare continuă a unei anumite forme calificate de existență. Deoarece *chiar acest refuz general este încă unul dintre modurile de a fi şi figurează în lume*. Este adevărat că pot să îmi întrerup oricând proiectele. Dar ce este această putere? Este puterea de a începe altceva, deoarece niciodată nu rămânem suspendați în neant. Ne aflăm întotdeauna în plin, în ființă, aşa cum o față, fie ea în repaus sau moartă, este întotdeauna condamnată să exprime ceva (există morți mirați, liniştiți, discreți), aşa cum tăcerea este încă o modalitate a lumii sonore. Pot să sparg orice formă, pot să râd de orice, niciodată nu sunt prins în întregime: nu înseamnă că mă retrag în libertatea mea, ci mă angajez în altă parte. În loc să mă gândesc la doliu, îmi privesc unghiile sau iau micul dejun sau mă ocup de politică. Departe ca libertatea mea să fie întotdeauna singură, ea are întotdeauna complici, iar puterea sa perpetuă de a mă smulge se sprijină pe angajarea mea universală în lume. Libertatea mea efectivă nu este în afara ființei mele, ci înaintea mea, în lucruri. Nu trebuie să spun că mă aleg continuu, sub pretext că *aş putea* mereu să refuz ceea ce sunt. A nu refuza nu înseamnă a alege. Nu am putea identifica „a face" cu „a lăsa să treacă" decât dacă anulăm implicitului orice valoare fenomenală, desfăşurând în fiecare clipă lumea în fața noastră, într-o transparență perfectă, adică distrugând caracterul „mundan" al lumii. Conştiința se consideră responsabilă de tot, îşi asumă totul, dar nu îi aparține nimic şi îşi face viața în lume. Suntem determinați să concepem libertatea ca pe o alegere reînnoită perpetuu atâta vreme cât nu am introdus noțiunea timpu-

lui natural sau generalizat. Am văzut că nu există timp natural, dacă prin acesta înțelegem un timp al lucrurilor fără subiectivitate. Dar, cel puțin, există un timp generalizat, care vizează chiar noțiunea comună a timpului. Acesta este reînceperea continuă a consecuției trecut, prezent, viitor. Este ca o decepție și un eșec care se repetă, este ceea ce exprimăm spunând că este continuu: prezentul pe care ni-l aduce nu este niciodată într-adevăr prezent, de vreme ce atunci când apare este deja trecut, iar viitorul nu are decât în aparență sensul unui scop spre care mergem, de vreme ce vine imediat în prezent, iar noi ne întoarcem spre un alt viitor. Acesta este timpul funcțiilor noastre corporale, ciclice ca și el, precum și al naturii cu care coexistăm. El ne oferă doar schița și forma abstractă a unui angajament, de vreme ce roade și desface fără încetare ceea ce a făcut. Atâta vreme cât plasăm Pentru-Sinele și În-Sinele unul în fața altuia, fără mediator, atâta vreme cât nu percepem, între noi și lume, această schiță naturală a unei subiectivități, acest timp prepersonal care se bazează pe sine însuși, este nevoie de acte care să poarte țâșnirea timpului și totul este în aceeași măsură alegere, reflexul respirator și decizia morală, conservarea și crearea. Pentru noi, conștiința nu își atribuie această putere de constituire universală decât dacă trece sub tăcere evenimentul care este infrastructura ei și din care se naște. O conștiință pentru care lumea „vine de la sine", care o găsește „gata făcută", prezentă până și în interiorul ei, nu își alege în mod *absolut* nici ființa, nici modul de a fi.

Deci, ce este libertatea? A te naște înseamnă a te naște din lume și, în același timp, în lume. Lumea este deja constituită, dar niciodată în întregime constituită. În primul caz suntem solicitați, în al doilea suntem deschiși spre o infinitate de posibilități. Dar această analiză este încă abstractă, deoarece existăm *în același timp* în ambele cazuri. Deci, nu există niciodată determinism, nici alegere absolută, nu sunt niciodată lucru, nici conștiință pură. În particular, chiar inițiativele noastre, situațiile pe care le-am ales ne poartă, odată asumate, într-un fel de stare de grație. Generalitatea „rolului" și a situației vine în ajutorul deciziei și este imposibil să delimităm în acest schimb situația și cel care o asumă, „partea situației" și „partea libertății". Un om este torturat pentru a-l determina să vorbească. Dacă refuză să dea numele și adresele pe care cel care îl torturează vrea să i le smulgă, nu este vorba despre

o decizie solitară, fără nici un sprijin; acest om se simte încă împreună cu tovarășii săi, angajat în lupta comună, este, într-un fel, incapabil să vorbească; sau a înfruntat cu gândul, timp de luni sau ani întregi, această probă, pe care și-a mizat întreaga viață; sau, în cele din urmă, vrea să dovedească depășind-o ceea ce a gândit și a spus întotdeauna despre libertate. În final, nu conștiința pură rezistă durerii, ci prizonierul împreună cu tovarășii săi, sau cu cei pe care îi iubește, sub privirea cărora trăiește, sau, în cele din urmă, conștiința în singurătatea ei orgolioasă, voită, adică un alt mod al *Mit-Sein*-ului. Și, fără îndoială, individul însuflețește în fiecare zi în închisoare aceste fantome, ele îi dau forța cu care acesta le-a învestit, dar, reciproc, individul s-a angajat în această acțiune, s-a legat de tovarășii săi și este atașat acestei morale pentru că situația istorică, tovarășii, lumea din jurul lui par să aștepte de la el această comportare. Am putea continua la nesfârșit analiza. Ne alegem lumea și lumea ne alege. În orice caz, este sigur că nu vom putea rezerva niciodată în noi înșine un colțișor în care ființa să nu intre, fără ca această libertate să ia ființă, prin simplul fapt că este trăită, și să devină motiv și sprijin. Considerată concret, libertatea este întotdeauna o întâlnire a exteriorului cu interiorul – chiar și libertatea preumană și preistorică prin care am început – și se degradează, fără a se anula vreodată, pe măsură ce *toleranța* datelor corporale și instituționale ale vieții noastre scade. Așa cum spune Husserl, există un „câmp de libertate" și o „libertate condiționată"[6], nu în sensul că este absolută în limitele câmpului și nulă în afara lui – așa cum este cazul câmpului perceptiv, acesta neavând limite liniare –, ci pentru că am posibilități apropiate și posibilități îndepărtate. Angajamentele noastre ne susțin puterea și nu există libertate fără ceva putere. Se spune că libertatea noastră este fie totală, fie inexistentă. Este dilema gândirii obiective și a complicelui său, analiza reflexivă. Dacă ne situăm într-adevăr în ființă, este necesar ca acțiunile să vină din afară; dacă revenim la conștiința constituantă trebuie ca acțiunile noastre să vină din interior. Dar tocmai am învățat să recunoaștem ordinea fenomenelor. Suntem amestecați cu lumea și cu ceilalți cu care ne confundăm în mod inextricabil. Ideea de situație exclude libertatea

[6] Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, p. 285.

absolută la originea angajamentelor noastre, precum şi la sfârşitul lor. Nici un angajament, nici măcar angajamentul în statul hegelian, nu mă poate face să depăşesc toate diferenţele şi să devin liber în mod absolut. Prin simplul fapt că ar fi trăită, chiar această universalitate s-ar detaşa ca o particularitate pe fondul lumii; existenţa generalizează şi particularizează în acelaşi timp tot ceea ce vizează şi nu ar putea fi integrală.

Totuşi, sinteza în-sinelui şi a pentru-sinelui, care realizează libertatea hegeliană, are partea sa de adevăr. Într-un sens, ea este definiţia însăşi a existenţei, se face în fiecare moment sub ochii noştri în fenomenul de prezenţă. Numai că ea nu ne anulează finitudinea şi se cere reîncepută în curând. Asumând un prezent, îmi reiau şi transform trecutul, îi schimb sensul, mă eliberez şi mă descotorosesc de el. Dar o fac doar pentru a mă angaja în altceva. Tratamentul psihanalitic nu vindecă provocând o conştientizare a trecutului, ci legând mai întâi subiectul de medicul său prin noi raporturi de existenţă. Nu este vorba de a da asentimentul ştiinţei pentru interpretarea psihanalitică, de a descoperi un sens noţional al trecutului, ci de a re-trăi anumite lucruri ca semnificative. Bolnavul reuşeşte să o facă doar dacă îşi vede trecutul din perspectiva coexistenţei sale cu medicul. Complexul nu este dizolvat printr-o libertate fără instrumente, ci mai degrabă dislocat printr-o nouă pulsaţie a timpului care are motivele şi punctele sale de sprijin. La fel se întâmplă pentru orice conştientizare: aceasta nu este efectivă decât dacă este susţinută de un nou angajament. Or, acest angajament este la rândul lui implicit, deci nu este valabil decât pentru un ciclu de timp. Întotdeauna ne alegem viaţa pe baza unor date. Libertatea poate să deturneze sensul spontan al vieţii, dar mai întâi se contopeşte cu el, îl face să alunece în repetate rânduri, nu îl creează pur şi simplu. Explicaţiile comportamentului meu prin trecut, prin temperament sau mediu sunt adevărate, toate, cu condiţia să fie considerate nu ca aporturi separabile, ci ca momente ale fiinţei mele totale, al căror sens îmi este permis să îl explicitez în diferite direcţii, fără a putea spune vreodată dacă eu le-am dat sensul, sau dacă îl primesc de la acestea. Sunt o structură psihologică şi istorică. O dată cu existenţa am primit un mod de a exista, un stil. Toate acţiunile şi gândurile mele se raportează la această structură şi chiar gândirea unui filosof nu este decât un mod de a

explicita felul său de a lua lumea în stăpânire. Şi totuşi, sunt liber, nu în ciuda sau în afara acestor motivaţii, ci prin intermediul lor. Deoarece această viaţă semnificativă, această semnificaţie anume a naturii şi a istoriei care sunt eu nu îmi limitează accesul la lume, ci, din contră, reprezintă mijlocul prin care comunic cu ea. Am şansa să progresez tocmai dacă sunt, fără restricţii, nici rezerve ceea ce sunt în prezent, pot înţelege celelalte timpuri trăind timpul meu, pot pătrunde dincolo ancorându-mă în prezent şi în lume, asumându-mi cu fermitate ceea ce sunt din întâmplare, voind ceea ce vreau, făcând ceea ce fac. Nu pot să îmi ratez libertatea decât dacă încerc să depăşesc situaţia mea naturală şi socială, refuzând să o asum mai întâi, în loc să ajung, prin ea, la lumea naturală şi umană. Nimic din afară nu mă determină; aceasta nu înseamnă că nu mă solicită nimic, ci, din contră, sunt de la început în afara mea şi deschis spre lume. Suntem *adevăraţi* de la un capăt la altul şi prin simplul fapt că suntem-spre-lume şi nu numai în-lume avem cu noi tot ceea ce este necesar pentru a ne depăşi. Nu trebuie să ne temem că alegerile sau acţiunile noastre ne restrâng libertatea, de vreme ce alegerea şi acţiunea sunt singurele care ne eliberează de ancorele pe care le avem. Asemeni reflecţiei care îşi împrumută dorinţa de adecvare absolută de la percepţia care face să apară un lucru, asemeni idealismului care se foloseşte, astfel, tacit de „opinia originară" pe care ar vrea să o distrugă ca opinie, libertatea se încurcă în contradicţiile angajamentului şi nu observă că nu ar fi libertate fără rădăcinile sale în lume. Voi face această promisiune? Îmi voi risca viaţa pentru atâta lucru? Îmi voi da libertatea pentru a salva libertatea? Nu există răspuns teoretic la aceste întrebări. Dar există *lucrurile,* care se prezintă, irecuzabile, există persoana iubită din faţa ta, există oamenii aceştia care sunt sclavi în jurul tău, iar libertatea *ta* nu poate să se vrea fără ieşire din specificitatea sa, fără să îşi vrea *libertatea.* Fie că este vorba despre lucruri sau despre situaţii istorice, filosofia nu are alt rol decât să ne înveţe din nou să le vedem mai bine şi este adevărată afirmaţia că ea se realizează distrugându-se ca filosofie separată. Dar am ajuns în punctul în care trebuie să tăcem, deoarece doar eroul trăieşte până la capăt relaţia sa cu oamenii şi cu lumea şi nu este potrivit ca altcineva să vorbească în locul lui. „Fiul tău este prins în incendiu, îl vei salva... Dacă acesta este un obstacol, îţi vei vinde

umărul pentru o lovitură cu umărul. Locuieşti chiar în faptele tale. Actul tău, eşti tu... Te schimbi... Semnificaţia ta se arată, uimitoare... Este datoria ta, este ura ta, este dragostea ta, este fidelitatea ta, este invenţia ta... Omul este doar un nod de relaţii, numai relaţiile contează pentru el"[7].

[7] A. de Saint-Exupéry, *Pilote de guerre,* pp. 171 şi 174.

CUPRINS

CUVÂNT ÎNAINTE 5

Introducere

Prejudecățile clasice și întoarcerea la fenomene

I. „SENZAȚIA" 25

Ca impresie. Ca și calitate. Ca și consecință imediată a unei excitații. Ce este capacitatea de a simți?

II. „ASOCIEREA" ȘI „PROIECTAREA AMINTIRILOR" 37

Dacă am senzații, orice experiență este senzație. Segregarea câmpului. Nu există „forță asociativă". Nu există „proiectare a amintirilor". Empirismul și reflecția.

III. „ATENȚIA" ȘI JUDECATA 52

Atenția și prejudecata lumii în sine. Judecata și analiza reflexivă. Analiză reflexivă și reflecție fenomenologică. „Motivația".

IV. CÂMPUL FENOMENAL 82

Câmpul fenomenal și știința. Fenomene și „fapte de conștiință". Câmp fenomenal și filosofie transcendentală.

Partea întâi

Corpul

Experiența și gândirea preobiectivă. Problema corpului

I. CORPUL CA OBIECT ȘI FIZIOLOGIA MECANICISTĂ 105

Fiziologia nervoasă depășește ea însăși gândirea cauzală. Fenomenul membrului fantomă: explicație fiziologică și explicație psihologică nesatisfăcătoare în egală măsură. Existența între „psihic" și „fiziologic". Ambiguitatea membrului fantomă. „Refularea organică" și corpul ca și complex înnăscut.

II. EXPERIENȚA CORPULUI ȘI PSIHOLOGIA CLASICĂ 123

„Permanența" corpului propriu. „Senzațiile duble". Corpul ca obiect afectiv. „Senzațiile chinestezice". Psihologia redusă în mod necesar la fenomene.

III. SPAȚIALITATEA CORPULUI PROPRIU ȘI MOTRICITATEA 131

Spațialitate de poziție și spațialitate de situație: schema corporală. Analiza motricității în funcție de cazul Schneider prezentat de Gelb și Goldstein. „Mișcarea concretă". Orientarea spre posibil, „mișcarea abstractă". Proiectul motor și intenționalitatea motrice. „Funcția de proiecție". Este imposibil să înțelegem aceste fenomene printr-o explicație cauzală și atașându-le deficitului vizual, sau printr-o analiză reflexivă și atașându-le „funcției simbolice". Fondul existențial al „funcției simbolice" și structura bolii. Analiza existențială a „tulburărilor percepției" și a „tulburărilor inteligenței". „Arcul intențional". Intenționalitatea corpului. Corpul nu este în spațiu, el locuiește spațiul. Obișnuința ca achiziție motrice a unei noi semnificații

IV. SINTEZA CORPULUI PROPRIU 188

Spațialitate și corporalitate. Unitatea corpului propriu și unitatea operei de artă. Obișnuința perceptivă ca achiziție a unei lumi.

V. CORPUL CA FIINȚĂ SEXUALĂ 195

Sexualitatea nu este un amestec de „reprezentări" și de reflexe, ci o intenționalitate. Ființa în situație sexuală. Psihanaliza. O psihanaliză existențială nu este o întoarcere la „spiritualism". În ce sens sexualitatea exprimă existența: realizând-o. „Drama" sexuală nu se reduce la „drama" metafizică, ci sexualitatea este metafizică. Ea nu poate fi „depășită". Notă asupra interpretării existențiale a materialismului dialectic.

VI. CORPUL CA EXPRESIE ȘI VORBIREA 217

Empirismul și intelectualismul în teoria afaziei, în egală măsură insuficiente. Limbajul are un sens. El nu presupune gândirea, ci o îndeplinește. Gândirea în cuvinte. Gândirea este exprimare. Înțelegerea gesturilor. Gestul lingvistic. Nu există nici semne naturale, nici semne pur convenționale. Transcendența în limbaj. Confirmare prin teoria modernă a afaziei. Miracolul expresiei în limbaj și în lume.
Corpul și analiza carteziană.

Partea a doua

Teoria corpului este deja o teorie a percepției

I. CAPACITATEA DE A SIMȚI 254

Care este subiectul percepției? Raporturile dintre capacitatea de a simți și comportamente: calitatea ca închegare a unui mod de existență, capacitatea de a simți ca și coexistență. Conștiința cufundată în sensibil. Generalitatea și particularitatea „simțurilor". Simțurile sunt „câmpuri". Pluralitatea simțurilor. Cum o depășește intelectualismul și cum are el dreptate împotriva empirismului. Cum analiza reflexivă rămâne, totuși, abstractă. Aprioricul și empiricul. Fiecare „simț" are lumea sa. Comunicarea simțurilor. Capacitatea de a simți „înainte" de simțuri. Sinesteziile. Simțurile distincte și imperceptibile, asemeni imaginilor monoculare în vederea binoculară. Unitatea simțurilor prin intermediul corpului. Corpul ca simbol general al lumii. Omul este un sensorium commune. Sinteza perceptivă este temporală. A reflecta înseamnă a regăsi nereflectatul.

II. SPAȚIUL 294

Spațiul este o „formă" de cunoaștere?

A. *Susul și josul. Orientarea nu este dată împreună cu „conținuturile". Nici constituită de activitatea spiritului. Nivelul spațial, punctele de ancorare și spațiul existențial. Ființa are sens doar prin orientarea sa.*

B. *Adâncimea. Adâncimea și lățimea. Așa-zisele semne ale adâncimii sunt motive. Analiza mărimii aparente. Iluziile nu sunt construcții, sensul perceputului este motivat. Adâncimea și „sinteza de tranziție". Ea este o relație între mine și lucruri. Același lucru este valabil pentru înălțime și lățime.*

C. *Mișcarea. Gândirea mișcării distruge mișcarea. Descrierea mișcării la psihologi. Dar ce vrea să zică descrierea? Fenomenul mișcării sau mișcarea înaintea tematizării. Mișcare și mobil. „Relativitatea" mișcării.*

D. *Spațiul trăit. Experiența spațialității exprimă fixarea noastră în lume. Spațialitatea nopții. Spațiul sexual. Spațiul mitic. Spațiul trăit. Aceste spații presupun spațiul geometric? Trebuie să le recunoaștem ca originale. Ele sunt totuși construite pe un spațiu natural. Ambiguitatea conștiinței.*

III. LUCRUL ȘI LUMEA NATURALĂ 357

A. *Constanțele perceptive. Constanță a formei și a mărimii. Constanță a culorii: „modurile de apariție" ale culorii și iluminarea. Constanță a sunetelor, a temperaturilor, a greutăților. Constanța experiențelor tactile și mișcarea.*

B. *Lucrul sau realul. Lucrul ca normă a percepției. Unitate existențială a lucrului. Lucrul nu este neapărat obiect. Realul ca identitate a tuturor datelor între ele, ca identitate a datelor și a simțurilor corespunzătoare. Lucrul „înaintea" omului. Lucrul dincolo de predicatele antropologice pentru că sunt în lume.*

C. *Lumea naturală. Lumea ca matrice caracteristică. Ca stil. Ca individ. Lumea se profilează, dar nu este formulată printr-o sinteză a înțelegerii. Sinteza de tranziție. Realitate și neîmplinire a lumii: lumea este deschisă. Lumea ca nucleu al timpului.*

D. *Dovadă contrară prin analiza halucinației. Halucinația incomprehensibilă pentru gândirea obiectivă. Revenind la fenomenul halucinator. Halucinația și lucrul perceput. Și unul și altul se nasc dintr-o funcție mai profundă decât cunoașterea. „Opinia originară".*

IV. CELĂLALT ȘI LUMEA UMANĂ 409

Împletirea timpului natural cu timpul istoric. Cum se sedimentează actele personale? Cum este posibil celălalt? Coexistența făcută posibilă prin descoperirea conștiinței perceptive. Coexistența subiectelor psihofizice într-o lume naturală și a oamenilor într-o lume culturală. Există însă o coexistență a libertății și a Eurilor? Adevăr permanent al solipsismului. El nu poate fi depășit „ca Dumnezeu". Dar singurătatea și comunicarea sunt două fețe ale aceluiași fenomen. Subiect absolut și subiect angajat – nașterea lor. Comunicarea suspendată, dar nu întreruptă. Socialul nu ca obiect, ci ca dimensiune a ființei mele. Evenimentul social în exterior și în interior. Problemele transcendenței. Adevărul transcendental este Ur-Sprung-*ul transcendențelor.*

Partea a treia

Ființa-pentru-sine și ființa-în-lume

I. COGITO-UL 433

Interpretare eternitaristă a cogito-*ului. Consecințe: imposibilitatea finitudinii și celălalt. Întoarcere la* cogito. Cogito-*ul și percepția.* Cogito-*ul și intenționalitatea afectivă. Sentimentele false sau iluzorii. Sentimentul ca angajament. Știu că gândesc pentru că mai întâi gândesc.* Cogito-*ul și ideea: ideea geometrică și conștiința perceptivă. Ideea și vorbirea, exprimatul în expresie. Atemporalul este cunoașterea dobândită. Evidența ca și percepția este un fapt. Evidență apodictică și evidență istorică. Împotriva psihologismului sau scepticismului. Subiectul dependent și indeclinabil.* Cogito-*ul tacit și* cogito-*ul vorbit. Conștiința nu constituie limbajul, ci îl asumă. Subiectul ca proiect al lumii, câmp, temporalitate, coeziune a unei vieți.*

II. TEMPORALITATEA 478

Nu există timp în lucruri. Nici în „stările de conștiință". Idealitatea timpului? Timpul este un raport de ființă. „Câmpul de prezență". Orizonturile de trecut și de viitor. Intenționalitatea operantă. Coeziunea timpului prin însăși trecerea lui. Timpul ca subiect și subiectul ca timp. Timpul constituant și eternitatea. Conștiința ultimă este prezență în lume. Temporalitatea, afecțiune de sine prin sine. Pasivitate și activitate. Lumea ca loc al semnificațiilor. Prezența în lume.

III. LIBERTATEA 505

Libertatea totală sau nulă. Atunci nu există nici acțiune, nici alegere, nici „a face". Cine dă sens scopurilor? Valorizare implicită a lumii sensibile. Sedimentare a ființei-în-lume. Valorizare a situațiilor istorice: clasa înaintea conștiinței de clasă. Proiect intelectual și proiect existențial. Pentru-Sinele și Pentru-Celălalt, intersubiectivitatea. Există sens în istorie. Ego-ul și haloul său de generalitate. Fluxul absolut este pentru-sine însuși o conștiință. Nu mă aleg plecând de la zero. Libertatea condiționată. Sinteză provizorie a în-sinelui și a pentru-sinelui în prezență. Semnificația mea se află în afara mea.